

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

ROGÉRIO FERNANDES CALHEIROS

**O MOSTEIRO DE SÃO BENTO DE JUNDIAÍ E O CULTO E DEVOÇÃO À
SANT'ANA NA VILA FORMOSA DE NOSSA SENHORA DO DESTERRO
(1668-1764)**

Campinas-SP

2022

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
ROGÉRIO FERNANDES CALHEIROS**

**O MOSTEIRO DE SÃO BENTO DE JUNDIAÍ E O CULTO E DEVOÇÃO À
SANT'ANA NA VILA FORMOSA DE NOSSA SENHORA DO DESTERRO
(1668-1764)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião do Centro de Ciências Humanas Sociais e Aplicadas da Pontifícia Universidade Católica de Campinas como exigência para obtenção do Título de Mestre.

Orientadora: Profa. A Dra. Ceci Maria Costa Baptista Mariani

Campinas – SP

2022

Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Rizziolli Pires CRB 8/6920
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

270.09 C152m	<p>Calheiros, Rogério Fernandes</p> <p>O Mosteiro de São Bento de Jundiá e o culto e devoção à Sant'Ana na Vila formosa de Nossa Senhora do Desterro (1668-1764) / Rogério Fernandes Calheiros. - Campinas: PUC-Campinas, 2022.</p> <p>159 f.: il.</p> <p>Orientador: Ceci Maria Costa Baptista Mariani.</p> <p>Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2022. Inclui bibliografia.</p> <p>1. Cristianismo - História. 2. Catolicismo. 3. Mosteiros - História - Jundiá (SP). I. Mariani, Ceci Maria Costa Baptista. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDD - 22. ed. 270.09</p>
-----------------	--

ROGÉRIO FERNANDES CALHEIROS

O Mosteiro de São Bento de Jundiá e o culto e devoção à Sant'Ana na Vila Formosa de Nossa Senhora do Desterro (1668-1764)

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de
Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e
aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 24 de fevereiro de 2022.



PROF. DR. NEY DE SOUZA (PUC-SP)



PROF. DR. RAFAEL CAPELATO (PUC-CAMPINAS)



PROFA. DRA. CECI MARIA COSTA BAPTISTA MARIANI – Presidente (PUC-CAMPINAS)

Dedico este trabalho a comunidade do Mosteiro de São Bento de São Paulo, a comunidade do Mosteiro de São Bento de Jundiaí e a minha família querida a quem tanto amo e de quem nunca está longe de meus pensamentos nem de meu coração.

AGRADECIMENTOS

À Reitoria da Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Por todo amparo, incentivo e promoção durante todo o percurso da realização deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Renato Kirchner.

Pela acolhida deste trabalho sua incansável atenção e zelo na obtenção de uma melhor excelência na pesquisa científica.

À Profa. Dra. Ceci Maria Baptista Costa Mariani.

Orientadora e guia firme e iluminada, sempre atenta e ouvinte paciente, grande incentivadora de meus trabalhos no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Gratidão imensa por todo este aprendizado.

À minha irmã Cristina Helena Fernandes Calheiros e seu esposo M. Sylvain Itté.

Por todo apoio e suporte material e sobretudo por confiar e acreditar na realização desta pesquisa, a minha profunda gratidão.

À minha fiel colaboradora Joyce Rodrigues dos Santos.

Por todo o seu empenho, trabalho e apoio incondicional, mesmo nas horas mais obscuras desta caminhada, minha profunda gratidão e reconhecimento.

Ao meu amigo Prof. Dr. Gabriel Jimenez Aguilar.

Pela generosa bondade em me ouvir e ler este trabalho. Quem encontrou um amigo encontrou um tesouro.

Às Irmãs Missionárias de Cristo.

Por todo suporte material, apoio e dedicação e por acreditar e este projeto seria possível.

Fez-se uma caixota com seus baixos para a procissão da imagem da caridosa Santa Anna...

Frei José de Jesus Maria Braga, 26 de março de 1751.

RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo analisar a relação entre o culto de Sant'Ana no Mosteiro de São Bento de Jundiáí e a Villa de Nossa Senhora do Desterro de Jundiáí no período de 1668-1764 através de análise documental e discussão historiográfica. Embora, atualmente, existam estudos histórico-teológicos que analisem o fenômeno do catolicismo popular em relação ao catolicismo tradicional e as suas ligações com as instituições religiosas, muito pouco foi encontrado sobre o Mosteiro de São Bento de Jundiáí durante este período colonial, e principalmente no tocante a este aspecto. A perspectiva a ser abordada é o contato que esta instituição religiosa fez com uma religiosidade católica dual, com características ao mesmo tempo institucionais e populares no seu carácter devocional a Sant'Anna. A questão que irá orientar esta pesquisa é: como o Mosteiro de São Bento em Jundiáí se relacionou com esta religiosidade local. Espera-se encontrar nesta análise o resgate histórico da cultura popular local e a sua relação com suas identidades religiosas incluindo nelas as populações indígenas e africanas. Este trabalho tem por parâmetro a pesquisa qualitativa dirigida à análise documental. Espera-se que esta pesquisa gere fontes de dados sobre o catolicismo popular devoto ao culto de Sant'Ana em Jundiáí e à História do Mosteiro de São Bento de Jundiáí durante o seu período compreendido desde a sua fundação até a identificação de seu último documento colonial para estudos e discussões nas áreas da História colonial brasileira e das Ciências Religiosas.

Palavras-Chaves: História do Cristianismo. Catolicismo Popular. Jundiáí. Mosteiro de São Bento. Sant'Ana.

ABSTRACT

This research aims to analyze the relationship between the cult of Sant'Ana at the Monastery of São Bento de Jundiaí and the Villa of Nossa Senhora do Desterro de Jundiaí in the period 1668-1764 through document analysis and historiographic discussion. Although currently, there are historical-theological studies that analyze the phenomenon of popular Catholicism in relation to traditional Catholicism and its connections with religious institutions, very little has been found about the Monastery of São Bento de Jundiaí during this colonial period, and especially regarding this aspect. The perspective to be addressed is the contact that this religious institution made with a dual Catholic religiosity, with both institutional and popular characteristics in its devotional character to Sant'Anna. The question that will guide this research is: how the Monastery of São Bento in Jundiaí related to this local religiosity. It is expected to find in this analysis the historical rescue of the local popular culture and its relationship with its religious identities including in them the indigenous and African populations. This work is based on qualitative research, investigation directed to documentary analysis. It is hoped that this research will generate sources of data on popular Catholicism devoted to the cult of Sant'Ana in Jundiaí and the history of the Monastery of São Bento de Jundiaí during its period from its foundation until the identification of its last colonial document for studies and discussions in the areas of Brazilian colonial history and religious sciences.

Keywords: History of Christianity. Popular Catholicism. Jundiaí. Saint Benedict Monastery. Sainte Anne.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO GERAL	4
PARTE I	
2 INTRODUÇÃO	16
3 O CULTO DE SANT'ANA NA ORDEM DE SÃO BENTO.....	19
4 O CULTO DE SANT'ANA NOS MOSTEIROS DE ESPANHA E PORTUGAL	30
5 O CULTO DE SANT'ANA NA PROVÍNCIA BENEDITINA DO BRASIL	40
5.1 O Mosteiro de São Bento da Bahia	41
5.2 O Mosteiro de Nossa Senhora de Monte Serrat	44
5.3 O Mosteiro de São Bento de Olinda.....	45
5.4 O Mosteiro de Nossa Senhora Dos Prazeres.....	46
5.5 O Mosteiro de São Bento do Rio De Janeiro.....	46
5.6 O Mosteiro de São Bento da Paraíba.....	47
5.7 O Mosteiro de São Bento de São Paulo	48
5.8 O Mosteiro de São Bento de Santos	52
5.9 O Mosteiro de São Bento de Sorocaba	53
6 O MOSTEIRO DE SANT'ANA DE JUNDIAÍ E O CULTO DE SANT'ANA	54
PARTE II	
7 INTRODUÇÃO	63
8 OS POVOS ORIGINÁRIOS DA TERRA DE JUNDIAÍ E O CULTO À SANT'ANA.....	68
9 OS POVOS DA DIÁSPORA AFRICANA E O CULTO À SANT'ANA EM JUNDIAÍ.....	83
10 FESTAS E PROCISSÕES COLONIAIS E O CULTO À SANT'ANA EM JUNDIAÍ.....	94
11 CONCLUSÃO GERAL	104
REFERÊNCIAS	113
ANEXOS	122
ANEXO I Imagem de Sant'Ana Mestra e Nossa Senhora Menina.....	122
ANEXO II Imagem Sant'Ana Mestra e Nossa Senhora Menina (Detalhe de Nossa Senhora Menina).....	123
ANEXO III Imagem de Sant'Ana Mestra e Nossa Senhora Menina (Detalhe da parte inferior)	124
ANEXO IV Imagem de Sant'Ana Mestra e Nossa Senhora Menina (Detalhe do Livro)	125

ANEXO V Imagem de Sant'Ana Mestra e Nossa Senhora Menina (Detalhe do rosto) -----	126
ANEXO VI Imagem de Sant'Ana Mestra e Nossa Senhora Menina (Detalhe do colo) -----	127
ANEXO VII Imagem de Bom Jesus de Pirapora -----	128
ANEXO VIII Âmbula -----	129
ANEXO IX Vaso para Santos Óleos -----	130
ANEXO X Vaso para Santos Óleos -----	131
ANEXO XI Documento extraído do Jornal A Cruzada – Boletim Mensal das Associações do Mosteiro de São Bento Ano I, número 5, março de 1938, p. 1 e 2: Os Revmos. P. Presidentes do Mosteiro de Sant'Ana de Jundiahy -----	132
ANEXO XII Documento extraído do Jornal A Cruzada – Boletim Mensal das Associações do Mosteiro de São Bento Ano I, número 6, abril de 1938, p. 1 e 2: Os Revmos. P. Presidentes do Mosteiro de Sant'Ana de Jundiahy -----	134
ANEXO XIII Documento extraído do Jornal A Cruzada – Mensário das Associações Católicas do Mosteiro de São Bento Ano VI, número 72, 11 de abril de 1943, p. 6 e 7: A Igreja de São Bento e o Colégio Florence -----	136
ANEXO XIV Documento extraído da obra Catálogo dos Bispos, Gerais, Provinciais, Abades e mais cargos da Ordem de São Bento do Brasil 1582-1975 de D. José Lohr Endres publicada em 1976, p. 86 e 87: Mosteiro de Sant'Ana de Jundiaí -----	141
ANEXO XV Documento extraído da obra Mosteiro de São Bento - São Paulo publicada em 1988, p. 175 e 176: Abades do Mosteiro de São Bento de de São Paulo (1635-1974) -----	143
ANEXO XVI Documento extraído do manuscrito datilografado por Dom Domingos Lomenso em 03 de dezembro de 1993 p. 1 a 30: História do Mosteiro de Jundiaí-----	146

1. INTRODUÇÃO GERAL

A presente pesquisa, abordará o tema do culto e devoção à Sant'Ana na Vila Formosa de Nossa Senhora do Desterro de Jundiáí, compreendendo as datas de 1668 a 1764, tendo como contexto principal o Mosteiro de São Bento da cidade de Jundiáí. Esta pesquisa, de cunho historiográfico, sob a perspectiva da análise documental, pretende analisar a relação entre a religiosidade de caráter institucional e a de caráter popular dirigido ao culto de Sant'Ana.

Esta pesquisa tem como objetivo geral analisar a relação entre catolicismo popular devocional ao culto de Sant'Ana na Villa de Nossa Senhora do Desterro de Jundiáí e a comunidade monástica do Mosteiro de São Bento no período de 1668-1764 por meio da investigação documental e discussão historiográfica e como objetivos específicos resgatar a história do Mosteiro de São Bento de Jundiáí a partir de sua fundação em 1668 através de levantamento historiográfico, aprofundar o culto de Sant'Ana local no período de 1668-1764 com informações sobre sua gênese e desenvolvimento histórico e cultural gerando fonte de dados e subsídios para os estudos de História Monástica e Ciências da Religião sendo que a questão que vai nortear essa pesquisa é como o Mosteiro de São Bento em Jundiáí, influenciou o catolicismo popular em Jundiáí. Espera-se encontrar nesta análise o resgate histórico da cultura popular local e também sua relação com suas identidades religiosas.

Para tal, o presente trabalho foi dividido em duas seções, sendo a primeira a análise do caráter da religiosidade institucional, investigando o culto de Sant'Ana desde sua sedimentação e desenvolvimento nos mosteiros da ordem beneditina como um todo até a sua presença no mosteiro de Jundiáí e a segunda as relações que implicam em uma abordagem dos grupos de matriz indígena e africana e sua relação com o Mosteiro de Jundiáí à época bem como a relação do culto de Sant'Ana no Mosteiro com as festas religiosas coloniais em Jundiáí para a partir desta análise verificar a possibilidade da existência de um culto e devoção popular à Sant'Ana.

O que se pretende com esta pesquisa é abordar essa relação a partir de estudos historiográficos e levantamento de textos documentais provenientes de fontes primárias e narrativas correlatas ao tema e assim encontrar nesta análise o resgate histórico da cultura popular local como a sua relação com suas identidades religiosas e assim estabelecer a relação entre a história do Mosteiro de São Bento de Jundiáí e

o culto de Sant'Ana no contexto de uma religiosidade popular em Jundiaí no período de 1668-1764 e assim gerar fonte de dados e subsídios para os estudos de História das Religiões e Ciências da Religião.

No mês de maio de 1834, em um decreto assinado pelo Ministro Joaquim António de Aguiar e pelo rei D. Pedro IV, extinguiu-se a vida monástica em Portugal nos seguintes termos

Tomando em consideração o relatório do Ministro e Secretário de Estado dos Negócios Eclesiásticos e da Justiça, tendo ouvido o Conselho de Estado, hei por bem, em nome da Rainha, decretar o seguinte:

[...] Ficam desde já extintos em Portugal, Algarve, Ilhas Adjacentes e Domínios Portugueses todos os Conventos, Mosteiros, Colégios, Hospícios e quaisquer Casas de Religiosos de todas as Ordens Regulares seja qual for a sua denominação, instituto ou regra[...]os bens dos Conventos, Mosteiros, Colégios, Hospícios e quaisquer Casas de Religiosos das Ordens Regulares, ficam incorporados nos próprios da Fazenda Nacional."

[...] Paço das Necessidades, em 30 de maio de 1834 (DOCUMENTO: 1834-ABOLIÇÃO DAS ORDENS RELIGIOSAS - DECRETO)

Todas as propriedades dos mosteiros com todos os seus bens foram entregues ao Estado, com exceção dos paramentos e das alfaias destinados aos ordinários das dioceses, monges e monjas passaram a ser considerados, foram a partir desta data, exclaustrados e expulsos de suas casas.

Com o ato acima citado foi extinta a Congregação Beneditina Portuguesa iniciada com a reunião do Primeiro Capítulo Geral de 1570 no Mosteiro de São Martinho de Tibães, no qual foram eleitos o abade Tibães e abade geral e todos os superiores das demais casas religiosas da congregação religiosa reunida em um sistema de governo trienal.

Toda documentação pertencente a estes mosteiros foi inventariada e passou a fazer parte do Arquivo Histórico do Ministério das Finanças, até que fosse integrada ao Arquivo da Torre do Tombo e devidamente processada e organizada em 1966 por Fr. José Mattoso.

Segundo informação do Arquivo Distrital de Braga¹ parte deste inventário ao terem seus documentos nacionalizados, sofreram perdas irreparáveis como incêndios, perda durante o transporte e apropriação indevida de particulares, devido às condições em que se encontravam depositados em cartórios responsáveis por sua custódia, até mesmo em estado de risco e abandono no próprio arquivo da Fazenda do Distrito.

¹ Disponível em: < <https://bit.ly/3IDmVLy>>.

Ainda, segundo o Arquivo Distrital de Braga (S/D) somente em 1917, com a criação do arquivo citado, toda a documentação relacionada aos monges foi transferida e reunida em um único inventário e estabelecida como um fundo monástico a partir de então.

Em 1966 Frei José Mattoso realizou o inventário desta documentação com foco na parte documental beneditina e em 1983 deu-se a continuidade seus trabalhos inventariando os outros fundos monásticos restantes, o que deu origem a uma publicação de 1985 intitulada *Inventário do Fundo Monástico Conventual* de autoria de António de Sousa Araújo e Armando B. Malheiro da Silva.

Neste arquivo então sob a sigla ADB/CSB dirigindo-se a gaveta de número 145 encontra-se o fólio totalizando 28 páginas denominado Estados do Mosteiro de Sant'Anna de Jundiáí.

São relatórios manuscritos de caráter administrativos e econômicos sobre os governos trienais dos então superiores deste mosteiro, percorrendo o período de 1747 a 1783. Neles é possível identificar o nome dos superiores e de seus conventuais, o período em que eles governaram, a quantidade de gastos, suas dívidas, suas rendas, hábitos alimentares, devoções específicas cultuadas na igreja do mosteiro, as obras de reforma e conserto realizadas tanto na igreja como no mosteiro e na sua fazenda, métodos e processos de construção civil colonial, pesos e medidas utilizados em Jundiáí no período colonial, o número de escravos e topônimos de regiões e rios em seus usos arcaicos.

Talvez seja esta a única fonte documental mais primária que informe os pormenores da presença da imagem de Santa Ana na igreja do mosteiro já a partir de 1747.

Outra via de acesso à realidade do mosteiro de Jundiáí no período colonial é o *Catálogo dos Bispos, Gerais, Provinciais e mais cargos da Ordem de São Bento no Brasil (1582-1975)* escrita por D. José Lohr Endres e que contém uma breve informação sobre a fundação do mosteiro até a sua incorporação a Abadia de São Paulo em 1905 como priorado claustral; nele há uma lista de seus superiores de 1689 a 1829.

Outros registros documentais se encontram no Livro do Tombo presente no Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo armário 6, prateleira 1, número 26; querelando sobre os anos de 1865-1879, tem 5 fichas de papel de seda, sem

numeração, nas quais estão colados 5 documentos, contendo o primeiro deles uma pequena nota relativa à fundação do Mosteiro de São Bento de Jundiáí, datada de junho de 1883.

Além destes há o documento pertencente à Biblioteca Nacional e que se refere a uma carta de doação ao Pe. Provincial Frei Francisco da Visitação expedida pelo Governador e Capitão Geral do Brasil Alexandre de Souza Freire.

Os outros documentos sobre o Mosteiro de Jundiáí se encontram no Livro de Atas da Câmara Municipal de Jundiáí de 1663 a 1669 e 10 primeiros livros do Cartório de 1º Ofício de 1660 a 1750, que contém as atas de pedido de revalidação da carta de doação de terras feitas ao padre provincial, a justificação da doação de terras de Estácio Ferreira e Violante Jorge ao mosteiro. Também há uma escritura de recebimento de uma quantia de ouro feita pelo presidente do mosteiro Frei Luis de Santa Maria em 1718 e uma escritura de perdão pelo assassinato de um escravo bastardo pertencente ao mosteiro feita pelo presidente Frei Luis de Santa Maria em 1721.

Há também documentação encontrada no *Livro do Tombo do Mosteiro de São Paulo* referente a Frei João do Espírito Santo, fundador do Mosteiro de São Bento e prior do Mosteiro de São Bento de São Paulo entre 1656 e 1667, além de uma informação sobre Frei Fernando da Madre de Deus Camargo, que foi presidente do mosteiro de Jundiáí no triênio de 1789-1791, falecido em 1804, e cuja lápide se encontra no claustro do mosteiro de São Paulo.

Também foi encontrada documentação sobre o mosteiro de Jundiáí no *Dietário do Mosteiro de São Bento da Bahia* na informação sobre o falecimento do 88º monge Frei Anselmo da Anunciação que foi o monge que acompanhou Frei João do Espírito Santo até Jundiáí para lá fundar o mosteiro. Tendo vivido nesta cidade, segundo a crônica durante mais de trinta anos, retornando ao Mosteiro da Bahia para lá falecer em 1705 aos 90 anos de idade.

Resta ainda o códice de número 19 encontrado no Mosteiro de São Bento de São Paulo e que se refere a uma ordem expedida pelo Pe. Provincial Frei Francisco de São José em 1764 de declaração de todas as propriedades e rendimentos do mosteiro de Jundiáí, ordem esta que foi cumprida e assinada por Frei Manoel de Santa Gertrudes, presidente do Mosteiro de Jundiáí em 12 de setembro de 1764.

As fontes secundárias sobre o Mosteiro de Jundiá são o breve relato contido no livro *História Antiga da Abadia de São Paulo (1598-1772)*, escrito em 1917 por Affonso de E. Taunay; o livro *A Ordem de São Bento no Brasil quando Província (1582-1827)* por D. José Lohr Endres, de 1980, que também insere um breve relato sobre o Mosteiro de Jundiá. Os dois volumes de Roberto Franco Bueno sobre a história de Jundiá, intitulados *Villa Formosa de Nossa Senhora do Desterro do MattoGrosso de Jundiahya da Capitania de Sam Vicente*, durante os primeiros séculos e os séculos XIX e XX, publicados em 2010 e 2017 respectivamente e que também contém breve relato sobre o mosteiro nos dois volumes. Também foi encontrada referências sobre o mosteiro na obra *Para além do claustro: uma história social da inserção beneditina na América portuguesa, c. 1580/ c. 1690*, de 2014, de Jorge Victor de Araújo Souza.

Já as fontes sobre o culto e/ou devoção de Santa Ana no Mosteiro de Jundiá excetuando-se os relatos dos Estados do Mosteiro de Jundiá são inexistentes ou não foram encontradas até o presente momento.

Sobre a História da Província Beneditina no Brasil foram tomadas como fontes primárias consultadas o *Dietário do Mosteiro de São Bento da Bahia* publicado em 2009 em uma edição diplomática, o *Livro do Tombo do Mosteiro de São Bento de Olinda* publicado em 1948, o *Catálogo dos Bispos, Gerais, Provinciais, Abades e mais cargos da Ordem de São Bento do Brasil 1582-1975* publicado em 1976 e o *Livro do Tombo do Mosteiro de São Paulo da Cidade de São Paulo* publicado em 1977.

No âmbito específico desta pesquisa optou-se, com relação às fontes secundárias sobre a Província Beneditina do Brasil as obras de Affonso Taunay, relativas à abadia de São Paulo nos tempos coloniais, de 1917, a obra comemorativa sobre o Mosteiro de São Bento de São Paulo, de 1988, a obra comemorativa sobre o Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro de 2016, a obra comemorativa sobre o Mosteiro da Bahia de 2011, o Diário de Sorocaba de 1978 e a obra histórica sobre a Província Beneditina do Brasil de D. José Lohr Endres de 1980 por estarem de alguma forma ligadas direta ou indiretamente às fontes documentais primárias.

Sobre a história de Jundiá durante o período colonial apresentam-se como fontes primárias as Cartas de Datas de 1657, os 10 Primeiros Livros do Cartório de 1º Ofício de 1660 a 1750, as Atas da Câmara de Jundiá de 1663 a 1669, 1732 a 1744, 1742 a 1766, 1749 a 1823, 1816 a 1833, os Autos de Diligência Policial de 1742

a 1783, 1742 a 1783, 1766 a 1777, 1777 a 1787, os Títulos de Correção de 1743 a 1828, o Livro de Registro de Óbitos de Escravos de 1744 a 1787, o Livro de Casamentos de Escravos de 1739 a 1777, a Caixa de Órfãos de 1750 a 1761, 1772 a 1782, 1783 a 1807 e o Registro das Ordens Régias de 1813 a 1841.

Dentre estas fontes foram pesquisadas as Atas da Câmara de Jundiáí de 1663 a 1669, os 10 Primeiros Livros do Cartório de 1º Ofício de 1660 a 1750 e o Livro de Registro de Óbitos de Escravos de 1744 a 1787, o Livro de Casamentos de Escravos de 1739 a 1777 sob a perspectiva da análise documental de Morales e Moi (2008).

Como fontes secundárias de estudos sobre Jundiáí se destacam a Dissertação de Mestrado sobre a fundação de Jundiáí de Miyoko Makino, de 1981; a Dissertação de Mestrado sobre a escravidão indígena em Jundiáí durante o século XVIII, de 2000, de Walter Fagundes Morales; o artigo sobre a transição da escravidão indígena para a escravidão africana durante o século XVIII, de 2008 de Walter Fagundes Morales e Flávia Moi; a Dissertação de Mestrado de Juliano Ricardo Marques de 2008 sobre o processo de desenvolvimento geográfico e econômico de Jundiáí desde a sua fundação; a tese de Doutorado de Fernando Ribeiro sobre a criação das vilas do planalto paulista durante o século XVI-XVIII, elencando dentre elas a criação da vila de Jundiáí, os dois volumes sobre a história de Jundiáí de Roberto Franco Bueno de 2010 e 2017, respectivamente; o volume denominado Elementos para a História de Jundiáí, composto pela subcomissão do Marco Histórico de Jundiáí em 1955; a Dissertação de Mestrado sobre as Cartas de Datas de Jundiáí de 1657 e o estudo sobre as Atas da Câmara Municipal de 1663 a 1669 de Kathlin Carla de Moraes de 2018 e 2014 a 2016 respectivamente; a Dissertação de Mestrado de Narayan Pereira Porto sobre um processo de inquisição eclesiástica ocorrido 1754 em Jundiáí de 2018, além da obra referencial de Mario Mazzuia sobre as fontes primárias de Jundiáí de 1976.

Sobre o culto e devoção de Santa Ana foi consultada a obra referencial e tida por alguns como a mais completa, até o presente momento escrita por Beda Kleinschmidt e datada de 1930; também, as obras de Paul Victor Charland sobre o culto de Santa Ana na América, de 1898, sobre as três lendas de Santa Ana também de 1898, sobre Santa Ana e seu culto na idade Média de 1913 e o culto de Santa Ana no ocidente a partir do século XV até os inícios do século XX de 1921; além destes estudos foram consultados os trabalhos de Jean Delumeau sobre a iconografia

de Santa Ana durante os séculos XV-XVII, de 1992, a obra de Jennifer Welsh sobre o culto de Santa Ana na Europa medieval e no início da era moderna, de 2017; a obra de Virgínia Nixon sobre o culto de Santa Ana na Europa na baixa idade média de 2004; além a consulta foi feita no artigo de Iêda Faria Hadad Vianna de 2006 sobre o culto e a iconografia de Santa Ana, o artigo de Maria Beatriz de Mello e Souza de 2002 sobre a análise iconográfica de Santa Ana e o livro sobre o imaginário de Santa Ana do Museu de Sant'Ana de 2015.

Partindo agora de uma visão mais externa sobre a pesquisa, segundo Engler e Stausberg (2013) “dentro do contexto das teorias, métodos constroem, reúnem ou geram dados da pesquisa científica” (ENGLER E STAUSBERG, 2013. p. 64).

Ora, seguindo esta afirmação como pode-se trabalhar os dados de uma pesquisa partindo do pressuposto de que estes dados são produzidos a partir de uma realidade muito específica, a saber, dados provenientes de uma análise documental.

Para Stern e Costa (2017) dentro de uma linearidade do processo histórico as Ciências da Religião, segundo a ótica de Max Müller, deveriam contemplar um estudo das principais religiões do mundo em seus documentos originais. Então a prática desta ciência seria segundo este paradigma uma produção de textos acadêmicos sobre as religiões tendo por base o estudo empírico de textos religiosos ou em outras palavras, a análise documental destes textos.

No plano metodológico a análise documental, segundo Cellard (2012), trata-se de

um método de coleta de dados que elimina, ao menos em parte, a eventualidade de qualquer influência a ser exercida pela presença ou intervenção do pesquisador – do conjunto das interações, acontecimentos ou comportamentos pesquisados, anulando a possibilidade de reação do sujeito à operação de medida (CELLARD, 2012. p. 295).

A presente pesquisa encontra o alicerce teórico na pesquisa qualitativa, com desdobramento para a análise documental, que, conforme Minayo (2008, p. 57) é um método qualitativo que pode ser adequado aos estudos relacionados à história, assim como às representações e crenças, considerando suas relações, assim como as percepções e opiniões e também considera os produtos das interpretações podem ser feitos em forma de registros por pessoa no decorrer de suas vidas. Nesse sentido, as pessoas “constroem seus artefatos materiais e a si mesmos, sentem e pensam” (MINAYO, 2008, p. 57), materializado em textos e diversos registros.

Para alguns autores, a pesquisa qualitativa trata-se apenas de uma tática de pesquisa e é “sustentado por um referencial teórico, que orienta as questões e proposições do estudo, reúne uma gama de informações obtidas por meio de diversas técnicas de levantamento de dados e evidências” (MARTINS, 2008). Assim, as informações de diversas fontes de cunho historiográfico, obtidas para fundamentar a devoção de Santa Ana, da Ordem Beneditina, provém de diversas fontes, como arquivos digitais (digitalizados por conta do tempo e do acesso ao material – vide arquivos de Portugal), livros do tomo de mosteiros, entre outros.

Nesse sentido, ao reunir diversas fontes de dados, Triviños (1987, p. 160) adverte que este tipo de Análise documental é:

um conjunto de técnicas de análise das comunicações, visando, por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição dos conteúdos das mensagens, obter indicadores quantitativos ou não que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/ recepção (variáveis inferidas) das mensagens (TRIVIÑOS, 1987, P. 160).

Estas mensagens são encontradas em documentos que podem ser definidos como documentação, conforme o glossário DOCUMENTAÇÃO Glossário de Terminologia Arquivística da UFF (s/d), é um conjunto de documentos. Ato ou serviço de coleta, processamento técnico e disseminação de informações e documentos”. Já, no mesmo glossário, DOCUMENTO é definido como “Unidade de registro de informações qualquer que seja o suporte ou formato” (UFF, s/d).

Desta forma, ao analisar fontes documentadas em diversas épocas e contextos sociais, a pesquisa considera, em consonância com Calado e Ferreira (2004, p. 3), que os documentos são dados vistos como fontes brutas de forma que o pesquisador possa fazer análises, e assim desenvolver um conjunto de transformações, operações e verificações que podem ser desdobramentos dessas fontes analisadas e assim atribuir um significado que seja relevante em relação ao problema que é objeto da investigação. Neste sentido, a proposta da análise documental, como pesquisa, pretende trazer à tona dados históricos que possam ser utilizados por outros pesquisadores e que, de alguma forma, contribua para outros estudos da devoção a Sant’Ana.

O fato de recorrer a documentos que desenhem uma parte da história dos mosteiros beneditinos, assim como à devoção antiga à Sant’Ana, se deve a ter documentos primários que, conforme Terra, Almeida e Sabbag (2018, p. 3) contribuem para determinados processos de mediação dos discursos materializados nos textos,

com a finalidade de recuperar informações que possam dar validade ao proposto nesta pesquisa.

Assim, entende-se que a análise documental versa sobre escritos históricos, neste caso de pesquisa, cujo conteúdo materializado nos documentos, pode servir para uma análise documental concentrada numa determinada temática, “sendo essa apenas uma das técnicas da análise de conteúdo” (RICHARDSON et al, 1999, p. 230).

Para as Ciências da Religião, segundo Engler e Stausberg (2013), os materiais empíricos, ou seja, os resultados obtidos a partir de determinada análise, são “construídos, reunidos ou produzidos por métodos aceitos como científicos” (ENGLER E STAUSBERG, 2013. p. 69)

Os materiais empíricos do objeto desta pesquisa são os documentos escritos que trazem luz ao presente estudo sobre o culto e devoção de Sant’Ana sob dois eixos principais de perspectiva, um sobre a análise documental institucional monástica e outro sobre a análise documental exterior a esta instituição, mas que se comunica e se relaciona com ela: o catolicismo popular devocional à Sant’Ana derivado de expressões étnico-culturais como os povos originários do território jundiáense, o influxo dos povos provenientes da diáspora africana no mesmo território e dos ciclos das festas medievais e barrocas dos séculos XVII e XVIII tipificados por José Ramos Tinhorão (2000) contextualizados em Jundiá.

Estes seriam “os dados para a religião” (ENGLER E STAUSBERG, 2013. p. 68) no qual se observa não um fato puramente religioso, mas acontecimentos sociais onde se pode observar, entre tantos outros eventos, o fator religioso.

Para este estudo é fundamental a perspectiva dos estudos pós-coloniais, nos quais se pretende empreender a construção de uma epistemologia de um pensamento científico a partir de “múltiplos lugares epistêmicos subalternizados pelo poder colonial” (WIRTH, 2013. p. 138). Pode-se observar em determinado dado religioso como os escritos de Bartolomeu de las Casas, referenciais religiosos que indiquem relações muito mais amplas do que o puramente religioso que possam, em certa medida, explicar aquele acontecimento, por exemplo, a exploração e subjugação dos povos nativos por meio do processo religioso colonizador, ou no caso desta pesquisa, do ponto de vista institucional, como se deu a reprodução em território colonial de certos mecanismos sociais de trocas de dons já observados na metrópole.

Também, no âmbito da história das religiões, Londoño (2013) aponta para realidade brasileira uma abordagem da religião em que se considerem elementos “desconsiderados pela história oficial como os trabalhos acadêmicos sobre os povos indígenas, as irmandades e o catolicismo popular” (LONDOÑO, 2013, p. 225).

Entretanto, mesmo que se considerem os documentos sob estes aspectos é importante notar que, como Camurça (2013) muito bem aponta, a Igreja Católica, uma vez tendo alcançado a consolidação de sua instituição, tem como única finalidade a reprodução de si mesma, visando “mais a sua reprodução enquanto igreja do que a veiculação de uma mensagem religiosa comprometida apenas consigo mesma” (CAMURÇA, 2013. p. 295).

Partindo desta afirmação, o fato é que não se pode ignorar o alcance institucional da Igreja Católica através da fundação dos mosteiros beneditinos em território brasileiro e o processo de assimilação destes pelas comunidades locais que em muito contribuíram para o estabelecimento e permanência em seus espaços.

Talvez seja este o indicativo do sucesso da implantação dos mosteiros no Brasil e do desenvolvimento do culto de Sant’Ana em suas igrejas e capelas, uma vez que o florescimento dele acontece à medida em que há um real estabelecimento dos mosteiros em seus territórios.

De fato, tudo o que podemos chamar de passado contém traços, marcas, deixadas como vestígios, mas o que se impõe neste caso é o que o passado se imprime no presente na forma de documentos escritos; estes traduzem um universo variado de testemunhos da realidade que vão desde entrevistas até anotações feitas sobre uma observação, podendo ser qualificados como fontes primárias ou secundárias, dividindo-se os documentos escritos públicos e documentos privados.

No caso dos documentos públicos ainda de acordo com Cellard (2012) são todos os documentos encontrados em arquivos públicos como a documentação entrada nos arquivos da Biblioteca Nacional e do Arquivo do Estado de São Paulo e do Arquivo Municipal de Jundiaí, além da categoria de documentos públicos não arquivados como a consulta de jornais e revistas locais.

Outros documentos seguindo esta lógica, poderiam ser classificados como privados e estariam concentrados nos arquivos da Congregação Beneditina do Brasil espalhados nos diversos mosteiros do Brasil. Estes seriam os livros do tomo de cada mosteiro, as atas dos conselhos, os dietários com suas respectivas crônicas.

Entretanto, devido a impossibilidade física de locomoção causada pelos efeitos da pandemia, provocada pelo Coronavírus (COVID 19), em território brasileiro esta pesquisa se concentrou em documentação particular disponibilizada digitalmente ou encontrada no próprio arquivo e biblioteca do mosteiro de Jundiáí, tais como livros comemorativos sobre determinados mosteiros como o de São Bento da Bahia, o de São Bento do Rio de Janeiro e o de São Bento de São Paulo. Também foi usado o *Dietário do Mosteiro da Bahia* bem como o *Livro do Tombo de São Paulo*, *Livro do Tombo de Olinda* entre tantos outros.

Tem-se também os documentos pessoais como certos testemunhos colhidos no Catálogo dos Bispos, Gerais, Provinciais, Abades e demais cargos da Ordem de São Bento no Brasil (1582-1975) para citar como exemplo.

Assim, este trabalho apresenta-se dividido em duas partes: a primeira parte discorre sobre o culto e devoção de Santa Ana do ponto de vista institucional, ou seja, é uma análise sobre este culto situado já na baixa Idade Média e início da Idade Moderna, no intuito de contextualizar este culto na Ordem de São Bento e a partir disto criar as bases, os fundamentos institucionais no mosteiro de São Bento de Jundiáí.

Para tanto faz-se um percurso de movimentação a este culto em Jundiáí, uma vez que o processo dos encadeamentos começa com uma visão mais geral e abrangente deste culto na Ordem, deixando repousar o olhar em uma determinada personalidade ou local que possa contribuir direta ou indiretamente para a progressão e transformação deste culto até que ele esteja presente, na sua forma institucional, no Mosteiro de Jundiáí.

Assim na primeira parte são apresentadas quatro seções: a primeira discorrendo sobre o culto de Santa Ana na Ordem de São Bento, a segunda, discorrendo sobre este culto nos mosteiros da Península Ibérica, a terceira, sobre o culto nos mosteiros da Província Beneditina do Brasil e a quarta sobre o culto no Mosteiro de Jundiáí.

Na segunda parte será apresentada uma análise do culto de Santa Ana sob a ótica de seus aspectos ditos populares, com um estudo sobre a escravidão indígena e africana em Jundiáí e sua relação com o mosteiro de São Bento para, a partir disto, inferir dados sobre a relação deste culto com estas populações durante o período colonial.

Após esta análise, a pesquisa se debruça sobre o culto de Santa Ana no Mosteiro de Jundiá e sua relação com as festas de caráter religioso identificáveis neste povoado no período entre o século XVII e XVIII.

Assim na segunda parte há, também, três seções: a primeira sobre a escravidão indígena e o culto de Santa Ana no Mosteiro de Jundiá, a segunda sobre a escravidão africana e este culto neste mosteiro, a terceira sobre as festas populares religiosas e o culto de Santa Ana em Jundiá.

Deste modo fica explicado o culto e devoção de Santa Ana tanto no aspecto de uma religiosidade institucional como no aspecto de uma religiosidade popular, revelando assim no contexto da história das religiões e do pensamento religioso a especificidade deste culto e de sua devoção no mosteiro de São Bento de Jundiá.

PARTE I

2 INTRODUÇÃO

São Bento de Núrsia (480-547), monge fundador da Ordem dos beneditinos e autor da Regra de vida dos monges é conhecido segundo suas próprias palavras na Regra como pai espiritual (RB, 2,24; 33,4). Este pai espiritual no mosteiro é conhecido pelo nome de abbas ou abade, palavra aramaica que Jesus se servia para falar com o seu Pai segundo o evangelho de Marcos (Cap. 14, vers. 36).

De acordo com Adalberto De Vogüé (1995), o sentido de uma paternidade espiritual se encontra na interpretação de alguns textos paulinos como Rm 8,15 e Gl 4,6 e na leitura de alguns escritos patrísticos como por exemplo São Cipriano (séc. III -258), que evoca a representação de Cristo na pessoa do bispo. Transferindo estas leituras para a pessoa do abade configura a imagem de que o mosteiro é uma comunidade representativa semelhante a uma igreja e que o seu superior, o pai espiritual é o sucessor dos apóstolos, responsável por guiar a comunidade de fiéis rumo a uma comunhão fraterna à semelhança da comunidade modelo de Pentecostes, conforme capítulo 2, versículo 42 dos Atos dos Apóstolos.

Tal evocação de uma vida ideal, afirmada e praticada na espiritualidade de um cristocentrismo beneditino moldou por assim dizer a mentalidade medieval no tocante ao significado da existência de uma comunidade monástica. A relação entre Abade e monge, mestre e discípulo, presente na Regra, faz com que o texto monástico se expanda para além de seus limites puramente legislativos. Certo é que sobrevivendo à invasão dos lombardos em 568 e à destruição do Mosteiro de Montecassino em 577, casa fundada por São Bento, e uma segunda destruição, dessa vez provocada pelos sarracenos em 883. A Regra e suas comunidades acompanham as vicissitudes e tragédias de sua época bem como os seus respectivos florescimentos.

Talvez o renascimento carolíngio, (780-887) seja o grande período monástico excetuando a época das reformas, a partir do século X e XI que culminará no surgimento de grandes congregações, que são a princípio na sua forma original, uma centralização do poder administrativo, econômico e legislativo em torno de uma “casa mãe”.

Segundo Geraldo José Amadeu Coelho Dias (2011) os carolíngios impuseram a Regra de São Bento aos mosteiros como instrumento civilizatório, escolhendo esta

preferencialmente em relação a todas as outras regras monásticas existentes, à medida que se erguiam seus edifícios de pedra como uma maneira de estabelecer qual seria a norma, o fator preponderante de cristandade para a sociedade de sua época.

Sobre o renascimento carolíngio Daniel-Rops (1991) interpreta os fatos históricos sob a ótica de uma narrativa na qual o que aconteceu antes do reinado de Carlos Magno é decadente em termos de política e cultura, a própria palavra merovíngia parece criar em seu texto um ar bárbaro e destrutivo

É-nos difícil imaginar como era baixo o nível cultural no momento em que Carlos Magno subiu ao poder. A decadência política dos merovíngios fora paralela a um verdadeiro desmoronamento das coisas do espírito: o latim tornara-se horrível, a poesia e a própria teologia estavam quase abandonadas, e a arte agonizava, separada das suas fontes orientais pela invasão árabe e esterilizada pela anarquia (ROPS, 1991 Vol. II, p. 426).

De outra parte, Jaques Le Goff (2016) olha nessa mesma época merovíngia importantes obras literárias como os relatos dos tempos merovíngios de Gregório de Tours (538-594) e os manuais de correção de São Martinho de Braga (520-579) como o *De correctione rusticorum* e o *Formula vitae honestae* sobre o modo de vida dos camponeses e a conduta de um rei.

Para Coelho Dias (2011) o interesse de Carlos Magno (768-814) pelo monaquismo estava na ampliação de seus territórios, uma vez que a construção de um mosteiro assegurava geográfica e linguisticamente a manutenção de seu poder. Através de Alcuíno (735-804), conhecido pelo mundo de sua época como “o monge mais letrado do mundo”, promoveu a reforma do clero e aprofundou o ensino nos mosteiros.

A intervenção imperial nos mosteiros consistia em sob olhar de São Bento de Aniano (747-821), modelar os mosteiros em todo o território franco sobre o princípio da Regra de São Bento, medida aprovada oficialmente no *Capitulare Monasticum*, reunião promovida pelo rei Luís o Pio (778-840) e preparada por Bento de Aniano em 817 e que propôs a todos os mosteiros a adotarem a Regra de São Bento segundo o padrão anienense ou adotarem o modo de vida canonical no qual se permitia a propriedade privada e uma maior liberdade em termos de costumes religiosos e canônicos.

São Bento de Aniano pode ser considerado o fundador da Ordem de São Bento com a implantação do código da regra beneditina de forma uniformizada em todos os

mosteiros do reino carolíngio e assegurar um horizonte para as futuras reformas monásticas como a de Cluny.

A partir do século XV acontecem as grandes reformas monásticas influenciadas pelo Concílio de Constança (1414-1418) que pretendeu reformar a Igreja como um todo. Através de um grande sínodo realizado em 1417 os mosteiros italianos, franceses e ingleses se reuniram para colocar em prática as resoluções conciliares e através delas realizar as reformas que redundaram na instituição das modernas congregações monásticas beneditinas como a Congregação de Santa Justina e a Congregação de Valladolid que mais tarde em 1569 foi desmembrada pelo Papa Pio V para a criação da Congregação Portuguesa.

Entrementes no século XVI a experiência monástica beneditina sofre os abalos da reforma protestante, de acordo com Dom Emanuel D'Able do Amaral (2006) os reformadores chamavam os monges de “zangões da sociedade” afirmando a sua inutilidade, excesso de riquezas, bens propriedades e avareza. Tal discurso ressoou nos ouvidos dos príncipes dos estados nacionalistas como uma nova palavra de ordem do dia. Os mosteiros deveriam ser fechados, suas terras confiscadas e devolvidas ao Estado.

Este pensamento foi amplamente adotado na Alemanha luterana, na Escandinávia confessional e na Inglaterra anglicana, a exceção do movimento reformador das Congregações de Saint Vanne e São Mauro na França que à época, formaram uma longa tradição de centros culturais espalhados pelo país com uma plêiade de monges eruditos.

Após a fundação da Congregação Beneditina Portuguesa em 1575 é determinado na reunião do Capítulo Geral a fundação de mosteiros no Brasil e em outras partes além, escolhido para tal empreendimento um representante da Congregação, o que em 1579 vem aportar em terras brasileiras o primeiro monge beneditino na cidade de Salvador, o que no ano de 1582 fundam o primeiro cenóbio monástico das Américas e a partir dele todos os mosteiros posteriores da futura Província Beneditina do Brasil.

Segundo Linage Conde (1992) foi ereta em 1596 com a fundação das abadias de São Sebastião na Cidade de São Salvador na Bahia, em 1582, Mosteiro de São Bento de Olinda em 1586, Mosteiro de nossa Senhora de Montserrat do Rio de Janeiro em 1593 e incorporação de novas fundações como os Mosteiro de São Bento de São

de Paulo em 1598, Mosteiro de Nossa Senhora do Montserrat na Paraíba em 1599, Mosteiro de Nossa Senhora das Graças em Salvador na Bahia em 1642, Mosteiro de Nossa Senhora do Desterro da Paraíba em 1643, Mosteiro de Nossa Senhora do Desterro de Santos em 1650, Mosteiro de Santana de Sorocaba em 1660, Mosteiro de Santana de Jundiá em 1668, Mosteiro de Nossa Senhora de Brotas na Bahia em 1670 e o Mosteiro de Nossa Senhora dos Prazeres em Guararapes, Pernambuco em 1723.

É neste contexto histórico-monástico que acontece a devoção a Sant'Ana no meio beneditino; e é sobre este culto e seu desenvolvimento o que se apresenta a seguir.

3.0 CULTO DE SANTA ANA NA ORDEM DE SÃO BENTO

Coelho Dias (2011) na obra intitulada *Quando os monges eram uma civilização... beneditinos: alma e corpo*, afirma que do século XIII ao XIV o monarquismo enfrentou uma grave crise institucional e disciplinar resultado entre outras coisas do estabelecimento da Comenda por parte dos Papas e nos séculos posteriores das severas críticas dirigidas ao monaquismo e a vida religiosa por Martinho Lutero (1483-1546).

Ainda assim, podia-se contar por volta do século XIV a existência de 37.000 mosteiros fundados pela ordem beneditina. Destes, não se sabe ao certo o número total de mosteiros dedicados a Santa Ana.

Victor Charland (1921) afirma que os bolandistas indicam a existência de mosteiro beneditino em Pádua no século XII, além de citar um mosteiro em Aachen fundado em 1150 e um mosteiro em Roma e outro em Veneza e um em Paris fundado em 1637 com a mesma dedicação a esta santa.

No caso do ramo da reforma cisterciense o autor assinala a probabilidade da existência de 2.000 mosteiros masculinos e seis mil mosteiros femininos fundados sob o patrocínio de Santa Ana, destacando-se os mosteiros de Trier em 1231, em Colleda no mesmo período, em Oppenheim no século XV, em Madri e Toledo em 1590, e em Valladolid em 1609.

Há ainda uma vasta coleção de obras artísticas espalhadas nos mosteiros e igrejas beneditinas como os altares das abadias de Ourcamp na França ou o de

Königsdorf na Alemanha ou a capela construída em Saint Venne de Verdun. Também é digno de nota a existência de duas relíquias da santa, uma no mosteiro de Ile-Barbe e outra registrada no inventário da Abadia de Clairvaux datada de 1640.

Segundo a tradição da igreja litúrgica da igreja, que remonta aos seus primeiros séculos, em inserir nos seus ritos o uso de hinos no corpo de suas orações, estudiosos como Jean Mabillon (1632-1707) atribuíram a autoria litúrgico dos hinos em uma data provável de cerca do século XI, XII e XIII. Entretanto segundo Faustino Arévalo (1747-1824) tais conclusões incorrem num grande erro pois os hinos são usados pela igreja romana em seus ofícios, desde o período ambrosiano que floresceu no século VIII.

A ordem de São Bento bebe, então, desta fonte mais primitiva e entre os séculos VIII e XIX estabelecem o canto litúrgico gregoriano.

Segundo a Irmã Marie Rose (1958) em sua obra *Canto Gregoriano: Método de Solesmes*, os períodos da História do Canto Gregoriano podem ser reduzidos em quatro principais períodos:

- O primeiro período de formação do repertório litúrgico se inicia na fase primitiva da Igreja em 313 até a época de do Papa São Gregório Magno em 590.
- O segundo período ou idade de ouro que começa em 590 no papado gregoriano e vai até o século XIII.
- O terceiro período chamado de decadência que se inicia no século XII e vai até o século XIX.
- O quarto período que começa em meados do século XIX e chega até aos dias de hoje.

O culto a Sant'Ana entre os beneditinos perpassa então todos estes períodos históricos em seu aspecto litúrgico como se vê logo adiante.

Na atual edição do Gradual Romano em uma impressão de 1979, publicado pela Abadia de Solesmes é encontrado a sequência do Aleluia para a celebração da memória de São Joaquim e Ana, parentes da Bem-Aventurada Virgem Maria que diz

Aleluia.
O Ióachim sancte, coniux Anne,
Pater almae Vírginis,
Hic fámulis confer salútis opem².
 (ABBAYE SAINT-PIERRE DE SOLESMES, 1979. p. 581)

² Aleluia. Ó São Joaquim esposo de Ana/ Pai amoroso da Virgem/ Aqui seus servos conferem /O poder da salvação (tradução do autor).

Blumes e Dreves (1897) recolheram em sua obra um ofício datado do século XIII revelador da presença do culto de Santa no terceiro período do qual é destacado este excerto:

*In I Vesperis Antiph. 1. Anna
sancta, de qua nata Fuit
mater Domini, Infecunda
fuit nupta
Justo viro Joachim.
2. Apud Deum hominesque
Horum vita claruit,
Quae nequaquam juste unquam
Reprehendi potuit.
3. Substantia nempe sua
Divisa trifarie,
Partem unam impendebant
Templo vel ecclesiae,
4. Peregrinis et egenis
Erogabant aliam.
Clientelae quoque suae
Sive sibi tertiam.
5. Sic per annos bis decenos
Cœlibe conjugium
Peragentes actitabant
Domini servitium³.*
(BLUMES & DREVES, 1897. p. 52)

Este excerto que foi recuperado de um breviário do Mosteiro de Jouarre-em Brie e do Mosteiro de Blois curiosamente coloca em evidência a narrativa hagiográfica de Santa Ana, realçando um pouco do espírito de sua época, como a evocação de temas como a pobreza, a peregrinação e o valor da vida em celibato além da centralidade e importância da Igreja na vida dos fiéis.

Outro texto, desta vez escrito pelo monge cisterciense Christian de Lilienfeld (*séc. XIII- 1330) na primeira metade do século XIV, ou seja, ainda no período da decadência do gregoriano

*3. Anna, sidus aethereum,
Vivis juncta sideribus
Terra, pontus, aethereum
Exultet caelum laudibus!
4. Anna virtutum floribus
Floruit ab infantia,
Cujus da Jesu, precibus,*

³ Na Antífona de I Vésperas. 1. Nasceu Ana Santa/ que foi mãe do Senhor/estéril foi esposa/Do homem justo Joaquim. 2. Diante de Deus e dos homens/ a vida do afamado ficou clara/a qualquer momento o que nunca seria justo/ Não poderia ser criticado.3. A substância nomeadamente sua é dividida em três colunas/ uma parte é iminente/ o templo ou igreja. 4. peregrinos e pobres/Distribuíram aos outros/ e a clientela sua/ ou a terceiros. 5. então duas vezes por ano em décadas/ o casal celibatário/ desempenhavam a ocupação/do Serviço do Senhor (Tradução do Autor).

*Beata nobis gaudia*⁴.
(DREVES, 1903. p. 32)

Neste hino é possível vislumbrar a métrica sofisticada na qual o final dos versos terminados ora em vogais abertas ora em vogais fechadas correspondem simbolicamente às realidades terrenas no caso das fechadas e as realidades celestes no caso das abertas. Santa Ana é então aquela que une em si estas duas dimensões da existência e traz para o mundo dos homens (a gravidade) a delicadeza do etéreo (a sutileza dos agudos).

A poesia de Christian de Lilienfeld se insere, ainda que de forma tardia, no que se convencionou chamar de “estética da autenticidade” ou segundo Santos (2001) uma preocupação estética que visava o alcance de uma vida cujo objetivo era a simplicidade e a autenticidade, onde tudo aquilo que era considerado como supérfluo, era excluído e condenado.

Tal percepção se dava em um caminho, uma procura pelo restabelecimento de sua imagem divina e de sua unidade com o criador, mas tal procura implicava em um desapego a uma vida dos sentidos, contrária à sua dignidade interior; sendo que para seu principal difusor desta estética, São Bernardo, o primeiro grau de decaimento do homem, ou o seu orgulho é a curiosidade, e a alma quando ignora a sua dignidade, se espalha pelo exterior “junto às coisas sensíveis, tornando-se semelhante às outras criaturas irracionais, e esquecendo que recebeu mais do que elas” (SANTOS, 2001.p. 128).

Diante deste quadro o lugar da poesia cisterciense encontra-se na produção de cantos, hinos e ofícios voltados ao culto litúrgico.

Sob este aspecto Santos (2001) esclarece que os cistercienses não criaram novas melodias para o canto litúrgico, mas desejaram seguir um repertório que estivesse ligado o mais fielmente possível à tradição de cantos que se atribuíam a São Gregório Magno, ou canto gregoriano, muito embora estes cantos existissem desde os inícios da cristandade como parte de seus ritos.

O paralelismo na poesia de Christian de Lilienfeld observado por Dreves (1903) estudioso da poesia litúrgica cristã medieval, que se dedicou ao estudo de suas poesias, se insere na tradição bernardiana citada acima, e que segundo Carpeaux

⁴ 3. Ana câmara estelar/ vivente une às estrelas/a Terra, ao distante ao etéreo/ Exulte os céus com louvores! 4. Ana virtude das flores/floresceu desde a infância/ Do qual o Senhor Jesus conceda/ A nossa bendita alegria. (Tradução do autor).

(2012), combina vogais longas, determinadas combinações de sons a fim de encontrar “abaixo do limiar dos conceitos intelectuais, como se as palavras fossem feitas para acomodar-se a um ritmo preexistente, à inaudível harmonia das esferas” (CARPEAUX, 2012. p. 37).

Para Carpeaux (2012) todo o rigorismo moral e ascético de São Bernardo tem como destino final a contemplação e a união mística, representada sob a forma linguística dos hinos cistercienses que expressam o sentimento religioso do amor místico pelo inefável, o numinoso.

Ainda segundo Dreves (1903), havia obras que foram encomendadas: o ofício de Sant’Ana, ao que tudo indica, seria direcionado para a abadia de Melk.

Há também uma oração datada de 1518 e recolhida do mosteiro de Lehnin a qual é transcrita a seguir

*1. Ave, radix sancta Jesse,
Ex te orta est expresse
Virga, quae produxit florem
Qui salubrem dat odorem
Dulcedinis mirificae*

*Ave caelum, ex qua Stella
Luxit, qua in sua cella
Clausit verum solem Christum
Qui illustrat mundum istum
Interne ac mirifice*

*2. Salve, arca urnam gestans,
Quae est manna verum praestan
Vena fontis in Bethlehem
Quem sitit rex Jérusalem
Prae cunctis claris poculis
Salve, benedicta tellus
In qua requievit vellus
In quod sicut ros descendit
Deus pacem qui rependit
Jucundam nostris oculis*

*3. Gaude, stirps praeclara David
Unde nobis pululavit
Tam ingens, tam multus fructus
quo fugatur omnis luctus
Dans vitae dona suavia*

*Gaude, namque beatorum
 Quinque tu apostolorum
 Atque Joseph, justi viri
 Sed et summi Dei miri
 Es avia caríssima.*

*4. Eja, gaude summa laude,
 Quia sanctae tuae plantae
 Tres Mariae, nobis piae
 Hanc septenam Deo plenam
 Euixae sunt prosapiam
 Cunctis nuptis plus beata,
 Infecundis plus donata
 nter natas mulierum
 Nulla pars est, hoc est verum
 Huic, ut salutem capiam.*

*5. Fac me, Anna, dignum manna,
 Adsta suavis, nulli gravis,
 Me tuere, fac habere
 Dulce omen tuum nomen,
 Quod idem est quam gratia.
 O patrona pia, bona,
 Cum tam grata stirpe nata Me
 governa ad superna, Quo rex
 praepos tuus nepos Dat
 omnibus solatia⁵.*

(DREVES, 1893. p. 185-186)

⁵ 1. Salve, raiz santa de Jessé/ de ti surgiu de modo expresso/ a virgem que produziu uma flor/Que dá a eficaz fragrância/ De uma doçura surpreendente/ Luziu, qual em sua cela/ Fechada o verdadeiro sol o Cristo/ Que ilumina este mundo/ De modo interno e maravilhoso. 2. Salve arca que carrega a urna/ Que contém o verdadeiro maná/ Fonte atual que está em Belém/ de quem terá sede o Rei de Jerusalém/ ante todos os potes claros/ Salve bendita região/ Na qual na lã ele descansou/ Na qual como orvalho desceu/ Deus que concede a paz/ Agradável aos nossos olhos. 3. Alegria-te preclara estirpe de Davi/ De onde apareceu para nós/ Tão grande, com tantos frutos/ Que mais colorido do que todo o luto/ Dando as coisas da vida mais suavidade/ Alegrem-se vocês que abençoaram/ Os cinco apóstolos/ E José o homem justo/ No entanto o Sumo Deus é incrível/ Para você, Querida avó. 4. Oh! Regozija-te, com o maior louvor/ Pois é a maior de suas plantas/Três Marias nós piedosas para nós/ Este é o setenário de Deus pleno/ delas são o estoque/com todas as noivas mais do que feliz/ sendo infecunda doou mais/ do que as nascidas entre as mulheres/ de nenhuma parte, isso é verdade/Para ela, para que a salvação seja provada. 5. Faça-me Ana, digno maná/Ser aqui suave, nada grave/ Me protege, faça ter/ O doce presságio de teu nome/Isso é o mesmo que a graça/Ó patrona pia, bondosa/ De tão grande estirpe nascida/ Me governe até o supremo/ Onde o Rei está diante de seus netos/Dá todo o consolo. (Tradução do autor).

Esta prece é repleta de imagens bíblicas simbólicas que encontram o seu sentido dentro do círculo monástico de erudição na qual ela foi composta. O século XVI para os mosteiros da França representou todo um esforço em direção às reformas exigidas pelo Concílio de Trento no sentido de restabelecer a autoridade monástica e extinguir o costume das comendas e ao mesmo tempo fazer reviver nos claustros os áureos tempos das observâncias de Cluny, isto explicaria, talvez, o preciosismo das palavras e um certo artificialismo em sua composição.

As obras literárias são reveladoras do culto de Santa Ana na ordem beneditina neste período, como por exemplo, a obra *De Laudibus Sanctissima Anna*, de autoria de Johannes Trithemius (1462-1516), abade de Sponheim, escrita por volta de 1494, mesmo período em que escreve as obras *Liber de scriptoribus ecclesiasticis* (1494) e *De scriptoribus ecclesiasticis* (1494) e alguns anos antes se sua afamada obra *Steganographia*, c. 1499, livro sobre o estudo da criptografia e da estenografia nas quais alguns de seus seguidores entre eles Paracelso e Heinrich Cornelius Agrippa atribuíram a esta como um estudo de magia.

Por outro lado nascido, em Trithenheim, no Moselle, em primeiro de fevereiro de 1462, Johannes Trithemius foi um grande historiador e humanista de seu tempo; segundo Mendonça Júnior (2009) passa na sua adolescência por um período de mortificações em que, segundo a lenda, recebe a aparição de um anjo que lhe apresenta duas tabuletas uma coberta de inscrições outra de figuras. O jovem é convidado a escolher uma das duas e este escolhe a que estava coberta com as inscrições, o que revela o futuro do abade em aprender o significado contido nas sagradas escrituras.

Mais tarde este, estudando em Heidelberg, funda com um grupo de amigos a Sociedade Renana de Literatura e a Confraria Celta que foi uma espécie de sociedade secreta concentrada no estudo da astrologia, magia numérica, línguas e matemática. Em 1482 durante uma forte nevasca, abriga-se no mosteiro de St. Martin, em Sponheim, na diocese de Mainz e lá decide-se pela vida monástica, tornando-se abade em julho de 1483, empreendendo a partir deste momento uma grande reforma administrativa e espiritual na comunidade, fundamentado nos princípios da Regra de São Bento.

Tendo um particular apreço pelo saber e pelos livros, restaura e amplia a biblioteca do mosteiro forçando os monges a trabalhar de modo febril no *scriptorium*, local onde se copiavam os manuscritos.

Por volta de 1505, ainda segundo Mendonça Júnior (2009), a biblioteca de Sponheim chega à marca de mil seiscentos e quarenta e seis volumes, “tornando-se o ponto de peregrinação para muitos humanistas que visitavam as terras germânicas”(MENDONÇA JÚNIOR, 2009, p. 31).

Mas a partir de 1505 o descontentamento da comunidade, devido às frequentes e intensas peregrinações a biblioteca de Sponheim e as supostas acusações de envolvimento de seu abade com magia e artes ocultas é tal que leva à renúncia do abade em 1506 e sua transferência para o Mosteiro de St. Jacob em Wurzburg onde também se torna abade e falece no ano de 1516 com a idade de 54 anos.

Foi no período da reconstrução e ampliação da biblioteca de Sponheim que ele escreveu o *De Laudibus Sanctissima Anna*, opúsculo de quarenta e oito páginas escrito em letras góticas no estilo alemão.

Neste texto, segundo a leitura de Charland (1921), o abade de Sponheim

nos diz antes de tudo em sua dedicação que não tomou emprestado nada das tradições atuais, porque elas não lhe pareciam suficientemente autênticas; além disso, ele nos diz que ele, um homem, louvará uma deusa; ele, um servo, louvará uma soberana; ele, um pecador, louvará uma mulher santíssima; pede a Deus e aos santos a "graça de escrever com dignidade"; exorta os fiéis a honrar a grande santa e a experimentar, como ele, a experiência de sua bondade: "Acredite-me", diz ele, "tenho a missão de pregar confiança a você", *Crédite mihi . legatione fungor* (CHARLAND, 1921, p. 10).

Fazendo uma análise minuciosa do texto este propõe uma interpretação dual em um modelo de defesa ao culto da santa e um texto “*educativo*” no qual se aproveite ao máximo de sua devoção a partir da justificação do que o seu culto representa ao espírito cristão, assim teríamos uma prática devocional de via negativa daquilo que não se deve fazer em relação ao culto de Santa Ana e logo em seguida uma formulação mais ritual de seu culto, como pode ser lido no seguinte excerto:

Depois há páginas destinadas a vingar a memória da Santa contra aqueles que a insultam, e ele os chama de "cães gananciosos"; outras nos mostram como Santa Ana foi escolhida pelo Deus eterno; como ela levou uma vida muito agradável a Deus; como ela deu à luz a Imaculada, e depois a apresentou no templo; como ela teve grande honra com Deus; como ela pode nos ajudar em nossas misérias; como devemos tê-la em grande reverência; como devemos celebrar sua festa, e aqui - uma dica prática -:

"Não se deve cantar Santa Ana nas árias dos hinos à Santíssima Virgem, por causa da confusão que daí resultaria, pois os fiéis só ouviriam a música e não entenderiam a letra"; e também como se deve fazer outros exercícios em honra da Santa; quantos milagres justificam esta devoção; como a Irmandade de Santa Ana foi estabelecida em Osnabruck e como é necessário alistar-senela; como o autor "queria mais do que podia" e "muito pouco satisfeito com sua própria devoção", e como no final do ano ele foi capaz de "aproveitar ao máximo sua própria devoção"; e como o autor "queria mais do que podia" e "muito pouco satisfeito com sua própria devoção". e ele espera que o leitor lhe seja grato por ter ficado firme contra "o calor de julho que o dominou" (CHARLAND, 1921, p. 10).

À época de Trithemius a ideia sobre a Imaculada Conceição⁶ estava começando a ir da Virgem para sua Mãe no contexto devocional de Santa Ana. Sobre este assunto, Charland (1921), se detendo sobre a obra devocional a Santa Ana deste abade, afirma que este texto marca uma época na história das ideias religiosas. Ressalta que este trabalho deu origem ao culto a Santa Ana e as ideias místicas que se agruparam em torno dela. Sua tese é de que:

"Santa Ana é tão pura quanto sua filha". Ela concebeu e deu à luz sem pecado. Além disso, ela também foi escolhida por Deus antes da criação do mundo; ela existia em sua mente desde toda a eternidade. Por que então, se honramos a Filha, por que devemos esquecer a Mãe? Que honras não são merecidas por este ventre que carregava a arca de Deus, a Rainha dos Céus! (CHARLAND, 1921, p. 11).

Santa Ana aparece então na obra de Trithemius de forma superlativa e com as suas virtudes compreendidas de forma desmesurada. Tais ideias, que eram apenas a consequência lógica das nascentes discussões sobre o dogma da Imaculada Conceição, foram um sucesso imediato. Charland (1921) também percebe que um hino na igreja de Mainz dedicado a Santa Ana chama-lhe *Anna labe carens* ou Ana sem mancha e que a partir de 1495 a santa foi associada ao Rosário e uma cláusula foi acrescentada em sua homilia à Ave Maria.

⁶ Na Idade Média há uma grande preocupação em torno da vida da Virgem Maria, a ponto de Tomás de Aquino (1225-1274) rejeitar a doutrina da imaculada concepção de Maria, sendo objetado por Duns Escoto (1266-1308) que estabelece a questão de sua redenção antes da morte, não somente como uma libertação, mas também como uma preservação da culpa hereditária; já no século XVII existe um esforço teológico em construir uma mariologia consistente que chegue a conclusões metodológicas precisas quanto ao lugar de Maria na História da Salvação, tal fato vem acompanhado sobretudo por uma veneração devota de grande amplitude propagada entre outros movimentos pela escola francesa que tem como destaque o Cardeal De Berulle e no século XVIII Santo Afonso de Liguori. (Conf. EICHER. P. (DIR.), 1993, p. 526).

Virginia Nixon (2004) diz que a obra de Trithemius contou com o apoio de um círculo influente de amigos que incluíam o carmelita de Ghent, Arnold Bostius, o cartuxo flamengo, Petrus Dorlandus e o dominicano de Colônia Jakob Sprengel, que não apenas colaboraram na escrita da obra, mas também a traduziram e publicaram *Vidas de Santa Ana*, além de produzirem ofícios litúrgicos e poemas dedicados a ela. Segundo o que foi observado pela autora, Trithemius escreveu esta obra para nova irmandade dos carmelitas do convento de Frankfurt, a pedido de Rumolf von Laupach, o fundador desta irmandade. O fato é que o interesse em Santa Ana por parte de Trithemius e de outros humanistas, contribuíram para a difusão de seu culto num intercâmbio entre o popular e o erudito, com a apropriação e divulgação dos textos pelas irmandades religiosas e leigas.

Dando prosseguimento à investigação dos autores beneditinos e as obras referentes a Santa Ana, cita-se o *Dictionary of German Biography*, vol. 9, editado por Walter Killy et. al em Munique em 2005 e nesse dicionário apresenta-se o teólogo beneditino Karl Stengel (1581-1663). De acordo com o dicionário, Stengel entrou no mosteiro de St. Ulrich e St. Afra, em Augsburg, em 1593. A partir de 1605 ocupou vários cargos monásticos e tornou-se abade do monastério de Anhausen em 1630. Expulso de Anhausen em 1632 durante os tumultos da Guerra dos Trinta Anos, leva uma vida itinerante no Tirol, Salzburgo e outros lugares da Áustria. Após esse tempo, Stengel vive em seu mosteiro de profissão, em Augsburg, a partir de 1647, após retornar e fugir várias vezes devido à instabilidade da região. Ele escreveu um relato de seu destino instável em seu *Diarium*. A grande obra de Stengel compreende peças de teatro, obras históricas, hagiográficas e ascéticas e traduções, inclusive de obras de seu irmão George. Suas principais obras incluem *Rerum Augustanarum commentarius* (1647) e *Monasteriologia* em duas partes (1620-38), que são valiosas fontes da história monástica, enriquecidas particularmente por causa de suas gravuras em cobre e xilogravuras.

A obra de cunho hagiográfico, *Joacimus et Anna*, interesse como fonte desta pesquisa, é segundo Charland (1921), uma obra de caráter edificante, culta e didática. Publicada em Augsburg em 1621, no período anterior à guerra dos Trinta Anos. Ela se beneficia de trabalhos anteriores sobre a genealogia do Salvador, e cita em toda parte suas autoridades, a exemplo das *Vidas Paralelas* de Plutarco fazendo referência à nobreza do seu nascimento com citações de Platão, Sêneca, Ovídio, Cícero, Juvenal, relacionando a estes textos patrísticos de Santo Agostinho, São João Crisóstomo e Boécio, emoldurando assim a vida da santa em comentários da alta literatura grega e latina. Stengel justifica dizendo o porquê de os Evangelistas não

mencionarem os pais da Virgem e faz um longo ensaio sobre o casamento entre os judeus; pronuncia-se contra o *trinubium*⁷ e finalmente termina sua obra com um capítulo intitulado: "*Morte de Joaquim e Ana, relíquias piedosamente preservadas, apoteose, culto, milagre, fraternidade*".

Dom Agostinho Calmet (1672-1757) nos seus *Prolegomena et Dissertaciones in omnes et in singulos Sacra Scripturae Libros* de 1732 faz uma breve análise da vida de Santa Ana no Evangelho Apócrifo de Tiago quando disserta sobre a Genealogia de Jesus Cristo.

Segundo Calmet embora raramente se possa questionar o sistema genealógico estabelecido pelos padres da igreja como Santo Agostinho (354-430), apoiado no testemunho do evangelho de São Lucas, entretanto é necessário observar que as interpolações feitas sobre os livros heréticos, as apócrifos, entre eles o Evangelho dos Ebionitas, seita cristã que acreditava que Jesus era o Messias, mas não era divino, mantiveram como o Evangelho de Tiago a narrativa segundo a qual a virgem Maria procedia de Ana e Joaquim. É citado também um evangelho apócrifo da natividade de Maria que nomeia Ana e Joaquim como sendo os pais de Maria. Calmet ainda assinala a afirmação de João Damasceno (675-749) que estabelece “uma genealogia da Santíssima Virgem, esposa de José, que de Joaquim e Ana derivou” (CALMET, 1732, p. 117) e que as autoridades gregas e latinas conservaram a tradição dos nomes de Joaquim e Ana na genealogia de Jesus.

Bernhard Lang (2017) que publicou estudo sobre os *Prolegomena et Dissertaciones* de Calmet revela que a natureza deste livro diz respeito a um comentário de caráter introdutório e exegético a cada livro da Bíblia, tratando de questões específicas de interpretação sob a forma de ensaios.

Para Lang (2017), Calmet propunha um estudo bíblico que partindo da premissa dos estudos dos costumes e tradições judaicas da antiguidade resultaria em uma melhor compreensão das narrativas bíblicas, além disso para o autor embora os escritos bíblicos sejam autênticos, existem coisas para além da escritura que

⁷ De acordo com a tradição apócrifa do Protoevangelho de Tiago, Santa Ana teria se casado três vezes, com Joaquim, Cléofas, e Salomas, dos quais vem a descendência das três marias, A virgem Maria com Joaquim, Maria, Maria, mãe de Tiago com Cléofas, Maria Salomé com Salomas; formando assim a Santa Parentela, A lenda do *trinubium* talvez se deva ao monge beneditino Haymon d' Auxerre monge beneditino do século IX, segundo nos informa Beda Kleinschmidt em sua obra *Die heilige Anna. Ihre Verehrung em Geschichte, Kunst und Volkstum*, 1930, p. 255-258.

comprovam sua autenticidade como os monumentos públicos, os túmulos erguidos e as igrejas construídas.

Entretanto embora Calmet possa se manifestar aberto para o mundo não literário da Bíblia e até mesmo possa ser considerado como alguém fascinado pelo extraordinário e pelo maravilhoso “é, contudo, notavelmente crítico das narrativas milagrosas extrabíblicas. Calmet mede coisas bíblicas e não-bíblicas com dois pesos e duas medidas” (LANG, 2017. p. 578-579). Daí a sua tentativa de conciliar neste caso o miraculoso na narrativa extrabíblica do texto referente à genealogia de Santa Ana e à narrativa bíblica e miraculosa da infância de Jesus.

Dom Calmet, embora tenha escrito comentários bíblicos de referência para sua época, ficou mais conhecido pela polêmica obra de 1746, O Tratado sobre as aparições de espíritos e sobre os vampiros ou fantasmas da Hungria, Boêmia, Morávia e Silésia na qual considerou ambigualmente a possibilidade da existência de vampiros, embora não o afirmasse de forma categórica.

Este monge beneditino, filho de pais modestos, por apresentar desde cedo uma aptidão para os estudos, entrou no Priorado de *Breuil* para receber uma educação adequada; frequentou a Universidade de *Pont-à-Mousson* e após estes estudos iniciais ingressou na Abadia de *St. Mansuy* em *Toul*, onde fez a sua profissão em 1689. Após ter sido ordenado sacerdote em 1696 começa a sua carreira de escritor exegeta, sendo nomeado prior de *Lay- St. Christophe*, mosteiro na região ao norte de Nancy, em 1714 e em 1718 é eleito abade de *St. Léopold* em *Nancy*. Em 1728 é eleito abade de *Senones* no Principado de *Salm-Salm*, lá falecendo em 1757.

3 O CULTO DE SANTA NOS MOSTEIROS DE ESPANHA E PORTUGAL

Louis-Joseph-Alexandre de Laborde (1773 -1842) político e escritor liberal francês, membro da *Académie des Sciences Morales et politiques*, em 1807 na sua Viagem pitoresca e histórica à Espanha em 4 volumes se depara com o grande maciço de rochas chamado Montserrat, e descreve esta montanha como sendo inteiramente diferente de todas as outras montanhas e um lugar o mais extraordinário de se ver.

Isso porque sua estrutura, semelhante a cones piramidais, dá um aspecto de monte cerrado, devido à composição própria das pedras calcáreas e dos quartzos brancos estriados de vermelho. A total ausência de nascentes faz com que os poucos

riachos, formados pelas chuvas, se espalham ao longo de um curso intermitente por entre as camadas de assentamento horizontais que rumam em uma direção ascensional.

Segundo o que foi observado por esse viajante Monte-Serrat sendo geralmente cercado por nuvens, escondia seu cume e assim permanecia isolado do resto da planície, dando um aspecto de templo natural consagrado a uma divindade, sendo habitado apenas por monges da Ordem de São Bento.

Inicialmente povoada por eremitas, cerca de 880, a imagem da Virgem foi encontrada em uma das várias grutas da montanha que segundo a lenda observada em uma inscrição no mosteiro por Laborde (1806) dizia:

Sous le gouvernement du comte de Barcelone, Geoffroi-le-Velu, l'an 880, fut trouvée l'image de Notre-Dame-Sainte-Marie, que l'on voit au maître-autel de l'église. Trois enfants qui gardoient des troupeaux sur la montagne virent un soir descendre du ciel une grande clarté, et entendirent une musique mélodieuse; ils en firent part à leurs parents, qui ayant eu une apparition semblable en instruisirent le bailli d'Olesa et l'évêque de Manresa. Toutes ces personnes se rendirent ensemble au lieu où elles avoient été témoins chacune séparément de ce miracle, et s'approchèrent de la lumière céleste: elles découvrirent alors une caverne située à mi-côte au-dessus de Llobregat, entre l'église de S. Michel et le monastère; elles y entrèrent, et trouvèrent l'image de la sainte Vierge qu'elles voulurent transporter à la ville de Manresa; mais étant arrivées au lieu où est situé le monastère, elles ne purent avancer plus loin: instruites par ce nouveau prodige, elles bâtirent une chapelle sur la place occupée aujourd'hui par le maître-autel de l'église. En 976 le comte Borell, jugeant que des femmes étoient en danger dans cette solitude, les transféra à Barcelone dans le monastère des religieuses de saint Pierre le Puellier, et institua à leur place des religieux de l'ordre de saint Benoît, du couvent de Ripoll, auquel il donna la montagne, le monastère et ses dépendances.⁸ (LABORDE, 1806. p. 75).⁹

Posteriormente esta gruta, convertida em ermida, foi transformada em santuário pelo Conde Vifredo I de Barcelona que o doou ao mosteiro de Ripoll em 888 e em 1025 é fundado um novo mosteiro na antiga ermida de Santa Maria de Monte-

⁸ Trad. do autor: "Sob o governo do Conde de Barcelona, *Geoffroi-le-Velu*, no ano de 880, foi encontrada a imagem de *Notre-Dame-Sainte-Marie*, que pode ser vista no altar-mor da Igreja. Três crianças que criavam rebanhos na montanha viram uma grande luz descer do céu certa noite e ouviram música melodiosa; eles informaram seus pais, que tendo tido uma aparição semelhante, informaram o oficial de justiça de Olesa e o bispo de Manresa. mas tendo chegado ao local onde se encontra o mosteiro, não puderam avançar mais: instruídos por este novo prodígio, construíram uma capela no local hoje ocupado pelo altar-mor da igreja. Em 976, o Conde Borell, julgando que as mulheres corriam perigo nesta solidão, transferiu-as para Barcelona no mosteiro das freiras de São Pedro o Puellier, e instituídas em seu lugar as religiosas da ordem de São Bento, do convento de Ripoll, ao qual deu a montanha, o mosteiro e seus anexos.

⁹ As mulheres as quais Laborde se referia era a comunidade monástica feminina de Santa Cecília, que perdeu até 1954 e foi fundada pelo abade César e protegido inicialmente pelo Conde de Barcelona Suñer I e sua esposa Riquilda de Tolosa. Esta comunidade foi reconhecida em 945 por Guadamir, bispo de Vich, período em que adotou de forma definitiva a Regra de São Bento.

Serrat. Em 1409 o mosteiro se torna abadia independente, e entre os anos de 1493 e 1835, após um ciclo de reformas, faz parte da Congregação de Valladolid.

Charland (1921) que considera este mosteiro como o Monte Athos do Ocidente, aponta que acima da Abadia de Monte-Serrat, se encontram eremitérios, verificados anteriormente em doze celas por Laborde (1806), no centro dos quais se encontram a ermida de Santa Ana, ermida que deve a sua construção possivelmente ao século XIV e que ocupa um belo platô, próximo a um pequeno bosque de árvores e que se comunica com o mosteiro.

Laborde (1806) assim descreve a capela:

*Nous partîmes le dimanche à quatre heures du matin pour aller assister à la messe des ermites qui se dit dans l'ermitage de sainte Anne. Un pere du couvent vint nous prendre, et nous éclairoit de la foible lumière de sa lanterne. Nous montâmes par le premier des chemins dont nous venons de parler: quoiqu'il n'y eût point de lune, le ciel pur et étoilé permettoit de distinguer les masses énormes des cônes suspendus de tous côtés sur nos têtes, et que le vague de la nuit grandissoit encore; du côté de la plaine on n'apercevoit qu'une vaste étendue de brouillard bordé par les sommets des coteaux environnants, derrière lesquels un léger crépuscule s'annonçoit déjà par des nuances de pourpre et d'azur. Dans ces lieux extraordinaires les scènes les plus communes de la nature prennent un caractère sublime, comme les mots simples dans les situations fortes. Nous montâmes longtemps dans les cavités des rochers, dont l'aspect devenoit plus imposant au sein de cette mystérieuse obscurité: le religieux accoutumé à ces grands spectacles marchoit tranquillement appuyé sur son bâton, et sourioit de notre admiration. Arrivés à l'ermitage, nous entrâmes dans la chapelle éclairée seulement d'une lampe: elle est assez grande, d'une forme longue et cintrée, garnie de douze stalles de bois noir. Plusieurs ermites étoient déjà em prières; un d'eux sonna la cloche, et nous les vîmes arriver au nombre de dix, les autres étoient absents ou malades: ils prièrent quelque temps, après quoi on alluma deux cierges. Le prêtre entra, commença la messe qui fut servie par un des ermites. C'étoit un beau spectacle de voir ces dix vieillards à longue barbe, vêtus de leur robe brune, et dont les figures vénérables et uniformes, rangées des deux côtés de l'édifice, sembloient deux rangs de bienheureux prosternés devant le trône de l'Éternel. Le jour, qui commençoit à paroître à travers les vitraux colorés de la fenêtre, confondoit sa lumière pâle avec celle des cierges, et les oiseaux du dehors mêloient leurs chants gais au grave murmure de la prière.*¹⁰ (LABORDE, 1806. p. 84. 90).

¹⁰Trad. do Autor: Saímos no domingo às quatro horas da manhã para assistir à missa do eremita que é rezada na ermida de Santa Ana. Um pai do convento veio buscar-nos e iluminou-nos com a luz fraca da sua lanterna. Subimos muito nas cavidades das rochas, cujo aspecto se tornava mais imponente no seio dessa misteriosa obscuridade: o monge acostumado a esses grandes espetáculos caminhava silenciosamente, apoiado em seu cajado, e sorria de nossa admiração. Chegados à ermida, entramos na capela iluminada apenas por uma lamparina: é bastante grande, de forma longa e arqueada, provida de doze baias de madeira preta. Vários eremitas já estavam orando; um deles tocou a campainha, e os vimos chegar no número dez, os outros faltaram ou adoeceram: rezaram algum tempo, após o qual duas velas foram acesas. O padre entrou e a missa começou a ser servida por um dos eremitas. Foi uma bela visão ver aqueles dez velhos de barbas compridas, vestidos com suas vestes marrons, e cujas veneráveis figuras uniformes, dispostas em ambos os lados do edifício, pareciam duas fileiras de abençoados prostrados diante do trono da Igreja. Eterno, o dia, que começava a surgir através dos vitrais coloridos da janela, confundia sua luz pálida com a das velas, e os pássaros de fora misturavam suas canções alegres com o murmúrio grave da oração.

Conta Charland (1921) que Jeanne de Ayala, abadessa do mosteiro de *Las Hugas* perto de Burgos, trouxe monjas dos mosteiros de sua dependência para Valladolid. Ela escolheu aquelas que considerava as mais aptas para suportar as austeridades da reforma, e mandou construir um mosteiro sob o título de Santa Ana (1599-1600). Maria de Navarra, foi eleita abadessa em 1601 e transferiu o mosteiro de Perales, em Valladolid, para o de Santa Ana no mesmo ano.

Sob o reinado de Felipe II (1527- 1598) é fundado por Afonso de Peralta, tesoureiro do rei Felipe II, o mosteiro cisterciense de Santa Ana em Madri, aprovado e confirmado pelo Papa Clemente VIII em 1596. Afonso designou para sua construção e manutenção um dote de dois mil ducados.

No ano de 1590, uma outra abadia cisterciense foi construída em *Castella*, na Diocese de Toledo, sob a mesma titular, conforme Charland, que nos mostra a iniciativa de cidades e paróquias que seguem o exemplo dos mosteiros, construindo Igrejas, capelas, oratórios e altares em devoção a santa e onde confrarias se multiplicaram rapidamente, até que em 1597, Madri foi dedicada a Santa Ana e a tomou como sua Padroeira.

Segundo Coelho (2014), a Ordem de Cister, ramo reformado do monacato beneditino, quando se instalou na Península Ibérica, serviu como uma espécie de agente da monarquia na tarefa de estabelecer uma sociedade fortemente cristã após o período da reconquista, organizando uma efetiva ocupação territorial.

Assim, embora estudos apontem a presença de práticas religiosas derivadas das procissões religiosas, das missas, do culto às relíquias aos santos, parece que esses fatores ficam como que esmaecidos diante do aparato institucional promovido pela entrada dos cistercienses no mundo ibérico a partir do século XII.

Esta relação entre os cistercienses, a monarquia e a nobreza estabelecida foi como que a tônica do monacato ibero-português e se reproduziu de modo análogo na chamada congregação dos monges negros, oriunda da reforma cluniacense, reforma iniciada no longínquo século X a partir do mosteiro de Cluny na França e que se espalhou por todo o continente europeu durante o medievo.

Mas aqui cabe-se perguntar como esse movimento monástico encontra-se na península ibérica e de que modo ele influenciou o culto e a devoção a Sant'Ana.

Coelho Dias (2011) afirma que a "benetinizacão" da Península foi obra dos monges de Cluny:

os ventos da conjuntura político-religiosa sopravam fortes a favor da Regra Beneditina e é assim que, entre os séculos XI-XII, muitos mosteiros do Entre Douro e Minho vão adoptar a observância da Regra de S. Bento, mesmo sem se ligarem à “Ordem de Cluny”, embora vivendo “à maneira de Cluny”. A prova disto está no “Costumeiro de Pombeiro”, documento de tipo litúrgico em manuscrito latino do século XIII, conservado hoje na Biblioteca Pública Municipal do Porto. Por ele se vê como os beneditinos portugueses de antanho, nos primórdios da nacionalidade, se deixavam guiar pelos costumes de Cluny, mesmo adaptando-os (COELHO DIAS, 2011, p. 159).

Souza (2014) afirma que durante o século XIII houve um processo de “senhorialização” dos abades no qual as autoridades eclesiásticas se tornaram mais autônomas na administração de seus bens temporais, o que eleva a posição social do abade ao nível de senhor, estabelecendo assim novas formas ritualísticas como uma nova forma interpretativa dos sufrágios aos defuntos e incrementação da vida administrativa o que influenciará a própria religiosidade popular local quando estratifica o sistema de troca de dons, bênçãos e graças entre os vivos e os mortos, o céu e terra.

Assim Cartas de Couto¹¹ eram distribuídas de modo a garantir os privilégios e benefícios monásticos pelas autoridades régias, estabelecendo isenções tributárias, administrativas e jurídicas para todos os que estivessem circunscritos nos espaços abaciais agraciados, garantindo ao abade um tribunal próprio, tendo este o poder de nomear juízes com prerrogativas de segunda instância, reforçando mais ainda a ideia de que os mosteiros eram lugares privilegiados da experiência de Deus e que os monges eram os legítimos intercessores e representantes junto à instância celeste. Concentravam eles por essa causa segundo Coelho Dias (2011) toda a sorte de privilégios e dádivas temporais, enriquecendo seus mosteiros e os tornando verdadeiros senhores latifundiários de terras ao redor. Assim, por exemplo, é a fundação do mosteiro de Santa Ana de *Brihuega* em 1615.

De acordo com Simón Pardo (1986) este mosteiro foi fundado por Don Juan de Molina, nobre natural de *Alcalá de Henares* que se casou com Dona Ana Coronel de Albornoz membro da elite de Brihuega e exerceu importantes cargos relacionados ao arcebispo de Toledo e senhor de Brihuega. Donde através de seu testamento pôde-

¹¹ As Cartas de Couto eram concessões régias dirigidas as ordens militares e aos senhores eclesiásticos como sinal de recompensa pelos serviços prestados à Coroa. O Couto implicava em um território circunscrito imune das ações judiciais, tributárias e administrativas da Coroa.

se entrever a intrincada rede de obrigações e dependências nos quais um senhorio secular tomava posse de fato de uma propriedade religiosa.

Além de reconhecer as monjas como suas perante o arcebispo, numa espécie de patronato, que incluía entre outras coisas o “privilégio de guardar a chave do Tabernáculo na Quinta-feira Santa, para presidir, juntamente com o prefeito de fidalgos, as cerimônias litúrgicas e ser enterrado na igreja do convento” (PARDO, 1986, p. 278).

A este patronato pertenciam extensas posses só em *Brihuelga*, por volta do século XVIII 20 propriedades rurais, 11 propriedades urbanas, um forno de pão, metade de uma caverna e 207 fundos de vários capitais. Havia também aqueles localizados em diferentes cidades do arcebispado, como uma casa localizada na rua *Encomienda* em *Madrid*, várias propriedades em Alameda de Sagra (Toledo) em Cobeña (Madri), além do fundo acima mencionado na cidade de Ocaña.

O caso de Santa Ana de *Brihuelga* não é um caso isolado na península. Tudo leva a crer que antes de ser por razões puramente devocionais as fundações destes mosteiros se deram ou por alianças entre as famílias da nobreza ou por instituição da monarquia, daí a escolha de Santa Ana para homenagear um membro da aristocracia como a fundação de do Mosteiro de Santa Ana de Viana do Castelo que fundado e dotado pelo juiz de Viana do Castelo, o licenciado António Correia. As obras de edificação começaram em 1510, num sítio onde antes existira um recolhimento fundado em 1380. A primeira abadessa foi D. Margarida de Sousa, monja de Santa Clara de Vila do Conde, começou em 1512 a governar a comunidade, que então era de clarissas. D. Manuel sujeitou-a em 1513, ao Provincial dos Franciscanos. Em 1528, porém, o Arcebispo de Braga, desejando sobre ele ter jurisdição, impôs a adoção da Regra Beneditina, anexou-lhe o mosteiro de Valboa e, no ano seguinte, o de Loivo. Era governado por abadessas perpétuas, mas, a partir de 1610, por abadessas trienais. Encerrado o seu noviciado em 1833, teve uma agonia lenta, até ao desaparecimento da última freira em 1895 conforme notícia do Arquivo Distrital de Braga cujas fontes do inventário estão disponíveis no Fundo Monástico Conventual publicadas a partir de 1985.

Manuel Joaquim Moreira da Rocha observa que no portal da fachada desta igreja abacial se encontram um imagem de Santa Ana carregando ao colo a Virgem, peça esculpida em pedra ao estilo bracarense pelo mestre entalhador António

Francisco de Oliveira, conjunto este que é rematado por um novo frontão curvo que recebe as armas de D. João V e ladeados pela cruz de Cristo e pela esfera armilar que representam os seus patronos régios, D. Manuel e D. João V, manifestação clara da relação intrínseca entre a devoção particular ali circunscrita, a fundação domosteiro e seus patronos.

Domingos Machado de Costa Araújo (2010) em sua obra *A contabilidade do Mosteiro de Santa Ana de Viana do Castelo nos séculos XVIII e XIX* a partir do estudo dos livros contábeis e de outros documentos, estabelecendo através deles as relações de poder entre a comunidade monástica e o arcebispo de Braga, lança a tese de que o Mosteiro de Santa Ana possuía muitas propriedades que explorava direta e indiretamente, extraíndo assim a sua renda fixa, além de também dispor do dízimo de outras igrejas anexas a sua freguesia.

Constatou ele que este mosteiro foi construído pela câmara e nobreza de Viana para acolher as filhas solteiras da aristocracia que não arranjavam casamento ou cujo casamento não era aprovado pelas famílias. Tal afirmação é corroborada quando se observa que:

Todas as noviças tinham que levar um dote na sua entrada para a vida religiosa, daí o aumento dos bens e haveres do mosteiro, originados pelos dotes entregues pelas famílias das ditas donzelas. “Os mosteiros são em geral o grande lugar de refúgio e assistência e, muitos nobres fundaram mosteiros ou conventos para socorrer donzelas desamparadas das suas famílias”, em parte devido ao direito de morgadio que vigorava nessa altura nas famílias, mas também para acolherem as jovens que não arranjavam casamento, ou então a quem os pais não permitiam o casamento, obrigando-as a aceitar os votos monásticos. A conservação do nome da família de proveniência e a adopção pelas religiosas do tratamento de Madres e Donas pode ter a ver com o seu grau de linhagem (COSTA ARAÚJO, 2010, p. 58).

Há uma pequena passagem nesta obra que faz referência ao motivo de Santa Ana ser a padroeira deste mosteiro; segundo anotação do autor o mosteiro foi dedicado a Santa Ana em razão de haver no local uma ermida dedicada a esta santa (COSTA ARAÚJO, 2010, p. 59).

Se este for o caso, o fenómeno de toponímico pode se ligar a existência de construções de ermidas como o de Santa Ana em Tavira, que de acordo com as informações colhidas através da Direção Geral do Património Histórico não tem uma data certa de origem, mas existem documentos que, datando de 1518 registram a sua existência, por ocasião das visitas dos membros da Ordem de Santiago.

Mas retrocedendo um pouco a questão cabe aqui examinar um pouco a reforma dos mosteiros em Portugal no século XVI para encontrar aí indícios que levem a estabelecer uma ponte entre o monaquismo português e o brasileiro.

À época da reforma protestante no século XVI durante a sessão conciliar XXV de Trento uma crise ficou em evidência no ambiente monástico com um todo: o costume eclesiástico das comendas, que consistiam na atitude da Santa Sé ou das coroas monárquicas em nomear superiores das comunidades religiosas, mesmo não sendo membros efetivos das mesmas e, com frequência, nem mesmo sendo religiosos. Tal costume foi observado em toda a Europa desde os séculos VII e VIII e que segundo Coelho Dias (1993) se tornou uma norma vitalícia a partir do século XI e que ganha contornos mais expressivos na península ibérica no século XVI por conta das normas vigentes do padroado.

Diz expressamente o capítulo XXI deste concílio em razão deste costume:

Cum pleraque monasteria, etiam abbatiae, prioratus et praepositurae, ex mala eorum, quibus commissa fuerunt, administratione non levia passa fuerint, tam in spiritualibus quam temporalibus, detrimenta: cupit sancta synodus ea ad congruam monasticae vitae disciplinam omnino revocare. Vero adeo dura difficilisque est praesentium temporum conditio, ut nec statim omnibus, nec commune ubique, quod optaret, remedium possit adhiberi. Ut tamen nihil praetermittat, unde praedictis salubriter aliquando providere possit: primum quidem confidit, summum Romanum pontificem pro sua pietate et prudentia curaturum, quantum haec tempora ferre possa viderit, ut iis, quae nunc commendata reperiuntur et quae suos conventos habent, regulares personae eiusdem ordinis expresse professae et quae gregi praeire et praeesse possint, praeficiantur (ALBERIGO ET ALIIS, p. 783)¹².

Ironicamente a Congregação Beneditina Portuguesa só começa a existir de fato sob o impulso e o empenho do rei D. Sebastião (1554-1578) que aplicando a bula papal de Pio IV, ordena que o abade comendatário do Mosteiro de Santo Tirso em 1558 realize a reforma necessária.

¹² Tendo padecido de graves detrimentos, tanto no espiritual como no temporal, a maior parte dos mosteiros e também as abadias, priorados e proposituras, devido à má administração das pessoas a quem se tenham confiado, deseja o Santo Concílio que sejam restabelecidas na correspondente disciplina da vida monástica. Mas se são tão espinhosas e duras as circunstâncias dos tempos presentes, que nem pode o Santo Concílio aplicar a todos imediatamente o remédio que quisera, nem um comum que sirva a todas as partes, mas para não ser omisso em qualquer coisa que possa resultar em um remédio salutar aos mosteiros, funda ante tal coisas, esperança certa que o Santíssimo Pontífice Romano cuidará com sua piedade e prudência segundo parecer que possam permitir estes tempos, de que se nomeiem por superiores nos mosteiros que agora são encomendas e temcomunidade, pessoas regulares que tenham expressamente professado na mesma ordem, e possam governar ao seu rebanho e ir adiante com seu exemplo.(tradução do autor).

Ainda o segundo relato de Coelho Dias (2011), D. Sebastião recebe através da bula papal *Eximiae devotionis* de 1562 o privilégio do padroado sobre todos os mosteiros de Portugal e no mesmo ano um breve nomeado *Ex proximis litteris*, datado de 12 de abril concedendo a faculdade de “mandar visitar e corrigir os mosteiros e, assim, passá-los aos reformadores” (COELHO DIAS, 2011. p. 167).

Após estes acontecimentos, em 1566 a pedido do Cardeal D. Henrique é emitida pelo Papa Pio V uma bula reformadora, *In eminenti* em 1566, que reunia os mosteiros reformados em uma só congregação, tendo o Mosteiro de São Martinho de Tibães como casa mãe e sede do abade geral. A partir de então extinguiu-se os mosteiros que não se adequaram à reforma e instituiu-se o governo dos abades trienais em todas as casas da congregação.

No dia 8 de setembro de 1569 de posse das bulas papais reformadoras e devidamente autorizado pela Coroa assume o cargo de Abade Geral da Congregação Beneditina Portuguesa, Frei Pedro das Chaves (1514-1584), instaurando assim o regime monástico reformador congregacional para os mosteiros portugueses.

Em 1570 é realizado o primeiro capítulo geral desta congregação reunindo-se os representantes de oito mosteiros congregados, a saber: Tibães, Santo Tirso, Rendufe, Pombeiro, Refojos de Basto, Alpendorada, S. Romão do Neiva e Colégio de Coimbra para juntos elaborarem as novas Constituições e Definições da recém fundada congregação. Sendo que ao final do século XVI, a congregação já contava com a totalidade de 25 mosteiros reunidos: Tibães, Santo Tirso, S. Bento da Vitória do Porto, Colégio de S. Bento de Coimbra, S. Bento da Saúde de Lisboa, Ganfei, Neiva, Palme, Carvoeiro, Arnoia, Pendorada, Couto, Miranda, S. João de Cabanas, Rendufe, Refojos de Basto, Paço de Sousa, Pombeiro, Bustelo, Travanca, Cucujães, Santarém, Nossa Senhora da Estrela-Lisboa, Mosteiro de S. João da Foz do Douro e a Procuradoria Geral de Braga (COELHO DIAS, 2011. p. 178).

Em 1590 é editada em português as *Constituições da Ordem de Sam Bento Destes Reynos de Portugal* e em 1629 de forma mais definitiva em uma edição em latim, as *Constitutiones Monachorum Nigrorum Ordinis S. P. Benedicti Regnorum Portugalliae*,

Mas não somente de estruturas formais se fez a Congregação Portuguesa; durante o período do reinado da coroa espanhola (1580-1640) esta passou por duas grandes crises internas.

A primeira teve origem na crise de autoridade provocada pela busca de privilégios junto a autoridade régia e membros da aristocracia sintetizados na figura de D. Antonio do Crato que segundo a autoridade do núncio apostólico Alexandre Riário, causava grande escândalo e perturbações nos mosteiros fazendo com que os religiosos saíssem de suas clausuras e pegassem em armas em favor do reino (ARAÚJO SOUZA, 2014. p. 48).

A segunda teve origem na disputa pelo controle do posto de abade nos mosteiros da congregação, cindindo a comunidade em dois partidos opostos: os martinetes, monges que se aglutinavam em torno da autoridade do mosteiro de São Martinho de Tibães e os nicolaítas, monges assim chamados segundo Coelho Dias (1993) em razão de seu agrupamento se sua formação inicial em torno do grupo de estudantes pobres agrupados na figura de Fr. Diogo de Murça que saíam às ruas pedindo esmolas em favor de São Nicolau no dia 6 de dezembro e que se reuniam em torno do Colégio de São Bento de Coimbra e do Mosteiro de Refojos de Basto.

Os martinetes eram acusados de elegerem seus abades gerais de forma desonesta e de agirem de forma parcial na eleição abacial, favorecendo os candidatos de seu partido e os nicolaítas eram acusados de terem em seu partido membros simpatizantes da causa de D. Antonio do Crato, um excomungado. Por fim todos os envolvidos foram afastados e a Ordem foi silenciada voltando a sua “quietude e discricção” no ano de 1590 (ARAÚJO SOUZA, 2014. p. 50).

Durante todo esse *imbróglío* na reunião do segundo Capítulo Geral em 13 de fevereiro de 1575 os padres capitulares decidiram que

foi dito e determinado que quando El rey nosso Sñr tiuesse por bem que asi na India como no Brasil e partes outras dalem ouuesse Mostros de nossa ordem, cometião o mandar Religiosos a nosso Rudo Padre geral e lhe dauão poder pa que pudesse elleger os que bem lhe parecesse manda-los (ENDRES, 1980, p. 34).

Assim Frei Pedro das Chaves, Abade Geral da congregação enviou para o Brasil Fr. Pedro de São Bento Ferraz em 1579 a fim de estudar a situação da colônia ultramarina. Lá chegando na cidade de Salvador na Bahia, oferece seus serviços aos moradores locais e em 16 de junho de 1580 recebe doação de terras em terreno localizado na cidade. Frei Pedro apresenta as intenções da Congregação Portuguesa no senado da Câmara da cidade e esta indica a intervenção do bispo local D. Antônio Barreiros que concede a licença para a construção do Mosteiro. Esta licença é confirmada pelo Capitão Geral Governador do Estado D. Diogo Lourenço da Veiga; o

que faz com que a Câmara reconheça oficialmente todas as concessões e lavre a carta de doação para a construção do mosteiro em sua cidade no dia 10 de junho de 1581.

No dia 7 de outubro de 1581 o Capítulo Geral em sua quarta reunião elegendo Frei Plácido de Villalobos como Abade Geral determina que:

em cap.^o pelo nosso muy Rvdo p. geral como de muytas p.as das partes do Brasil era importunado per suas cartas lhes mandassem da nossa Congregação algús religiosos que podessem laa entender na conuersão da gentildade, e ordenar mostr.os por serem muy deuotos do nosso glorioso p. S. Bento e aceitarem quasi todos a yrmandade da dita ordem; o q' pareceo muyto bem a dita Congregação. E definirão e ordenarão que achando-se hua p.^a de qualidade, vida, costumes e letras se mandasse (querendo yr) com algús religiosos de bõ exemplo. E não se achando logo desta man.ra o remetião ao Rdo. p. geral p.ra que elle achando p.as que tiuessem as partes sobreditas as mandassem querendo eles yr. (ENDRES, 1980. p. 40-41).

Da ação destas atas capitulares se deram as bases para a congregação Luso-brasileira e o reconhecimento da província Beneditina do Brasil em 1596 através da oficialização das três primeiras abadias em solo ultramarino que foram as abadias de São Sebastião na Cidade de São Paulo na Bahia, em 1582, a abadia de São Bento de Olinda em 1586 e a abadia de nossa Senhora de Montserrat do Rio de Janeiro, em 1593.

5. O CULTO DE SANT'ANA NA PROVÍNCIA BENEDITINA DO BRASIL

Após a criação da Congregação Beneditina Portuguesa em 1570 com a união dos mosteiros portugueses em torno do Mosteiro de São Martinho de Tibães é estabelecida a Província Beneditina do Brasil em 1596 através da oficialização das três primeiras abadias em solo ultramarino que foram as abadias citadas anteriormente e após estas seguiu-se a fundação da Abadia de Nossa Senhora de Monte Serrat em João Pessoa na Paraíba em 1600, Nossa Senhora da Assunção em São Paulo em 1598, Mosteiro de Nossa Senhora de Monte Serrat em Salvador em 1598, Nossa Senhora do Desterro em Santana de Parnaíba em 1643, Nossa Senhora da Graça em 1647 na cidade de Salvador, Nossa Senhora do Desterro em 1650 em Santos, Nossa Senhora dos Prazeres em Jaboatão dos Guararapes em 1656, Sant'Ana em Sorocaba em 1667 e em 1668 em Jundiá o Mosteiro de Sant'Ana, seguido pela Abadia de Nossa Senhora das Brotas em São Francisco do Conde no Recôncavo baiano em 1670. Todas estas fundações ocuparam sítios de primitivas

ermidas consagradas a santos de cultos locais que ou foram incorporados ao rol dos santos cultuados na igreja monástica ou foram substituídos na implantação da comunidade religiosa. Há algumas hipóteses no caso dos mosteiros próximos a Santana de Parnaíba que o culto advenha de clãs familiares locais com influência política ou de uma possível honraria em favor de uma autoridade eclesiástica em situação de comando.

5.1 O Mosteiro de São Bento da Bahia

Frei Pedro de São Bento Ferraz, nascido em Ilhéus -Bahia, e irmão donato da Congregação Portuguesa, isto é, um leigo que recebeu o hábito monástico mas não recebeu as ordens sacras, sendo o Procurador para os interesses de Ordem Beneditina em Portugal para as primeiras disposições ultramarinas segundo o Capítulo Geral realizado no Mosteiro de São Martinho de Tibães em 1575, apresenta o resultado de sua missão ao abade geral que em 1581 na ocasião do Quarto Capítulo Geral, ocorrido no Mosteiro de São Bento de Lisboa determina a fundação do Mosteiro na Vila de São Salvador da Bahia de Todos os Santos. Assim após ter aportado em Salvador, na companhia de mais nove monges tendo como primeiro superior do mosteiro Frei Antônio Ventura em 1582, Frei Pedro ocupa a ermida de São Sebastião e em 1584 “foraõ buscar a Capella, q’ lhes estava destinada, recolhendo-se as suas casas 15 a ella contiguas, as quaes redusidas a clausura, nella deraõ principio a um Mosteiro, q’ pelo tempo adiante havia de ser o esplendor, e ornamento desta Cidade” (DUHA LOSE *et al.*, 2009. p. 65).

Já no Capítulo Geral de Santa Maria de Pombeiro em 29 de setembro de 1584 esta fundação é citada e reconhecida como:

Se definiu por toda a Congregação que O Most^o de São Sebastião de nossa ordem situado na cidade do Salvador Baia de todos os Sanctos, se unisse e incorporasse como de feyto unimos e incorporamos a esta nossa Congregação de S. Bt^o de Portugal pera q’ ella dita casa daqui em diante goze de todos os priuilegios, indultos, graças e facultades de q’ esta nossa congregação goza e usa pollas bullas e indultos apostólicos (ENDRES, 1980. p. 46).

Olivera Hernandez (2011) discorrendo sobre o estabelecimento dos beneditinos na Bahia pontua que o mosteiro foi construído sobre um sítio

originalmente derivado de uma antiga aldeia indígena catequizada pelos jesuítas e chamada de Aldeia de São Sebastião.

Sobre a ermida de São Sebastião, Rocha (1982) e Argolo (2011) informam que esta se localizava “fora dos muros da cidade, junto às portas de Santa Luzia, (ou depois, de São Bento), dedicada ao mártir São Sebastião (então voltada para as águas a fim de proteger a Bahia dos miasmas do mar) onde se fixaram desde o início os frades bentos” (ROCHA, 1982. p. 9; ARGOLO, 2011, p. 220).

No ano de 1624 após duas tentativas fracassadas de conquista da cidade de Salvador os holandeses comandados por Jacob Willekens (1564-1649) aportam a cidade de Salvador recebendo reforços de Johan Van Dorth (1586-1624) tomando de assalto sua fortificação principal e a ermida de Nossa Senhora da Graça, logo em seguida, com um exército de aproximadamente 4 mil homens ocupam os edifícios religiosos promovendo grande saque e destruição. Dentre estes edifícios estava o Mosteiro de São Bento que se tornou alojamento e quartel-general das tropas holandesas. Diante do ocorrido os monges se refugiaram no Recôncavo Baiano aguardando a retirada das tropas em 1625 conforme o Dietário (2009):

Neste m.mo anno, quando o Monstr^o já contava quarenta annos de fundação, invadirão os Olandese esta terra, e como eraõ uma infernal mistura de Luteranos, e Calvinistas, e prim.ro objecto de suas dannadas intenções, foi o total estrago dos templos sagrados, aos quaes ao depois de roubados, e saqueados os arrasaraõ, deixando tudo assolado, e destruido; os Religiosos p.a salvarem as vidas, se retiraraõ p.a o Certaõ, aonde padecendo m.tas necessidades, lamentavaõ a total destruição de um Mostr^o q' tanto lhes custara, assim andaraõ até q' as armas portuguesas, e castelhanas triunfando destes mortaes inimigos da fé catholica, os poseraõ em vergonhosa retirada no seguinte anno de 1.625 (DUHA LOSE *et al.*, 2009. p. 74-75).

Frei Thomaz de São Leão (1574-1651), abade geral da congregação, segundo Senna (2011) junto com o abade da Bahia Frei Cosme de São Tiago em 1628 envia três monges arquitetos e construtores para reerguer o mosteiro.

É neste espírito de luta, destruição e reconstrução que a igreja monástica é reconstruída sucessivamente, segundo as crônicas em 1614, 1628, 1657 e também sucessivamente recebendo modificações estruturais em 1783, e em 1851, concluindo-se os trabalhos de ordem arquitetônica e ornamental em 1871.

Seguindo o padrão de construção da Igreja de Jesus em Roma a planta da igreja é constituída por uma nave única com quatro capelas de cada lado. Olivera Hernández (2011) a descreve como “demarcada frontalmente por esbeltos arcos

plenos em arenito e cobertos por abóbadas de cruzaria” (OLIVERA HERNÁNDEZ, 2011. p. 196).

Estas capelas laterais são dedicadas respectivamente à Nossa Senhora das Angústias, Santa Luzia, São Caetano, de um lado, e de outro São José, São Mauro, Nossa Senhora da Piedade, Senhor dos Passos e Santa Gertrudes, de outro.

Efetivamente não se encontrou a presença de uma imagem de Sant’Ana na igreja, entretanto é possível encontrar dentre o acervo de imaginária sacra do mosteiro imagens representativas de seu culto neste mosteiro como a imagem das santas mães de autoria desconhecida, datada do século XVII, a imagem de oratório de Sant’Ana mestra datada do século XVIII, e outro belíssimo oratório de Sant’Ana mestra com imagens laterais pintadas do Senhor dos Passos e também a imagem do século XIX de Sant’Ana oferecendo pombos com São Joaquim e São José.

É provável que seu culto sob a invocação de Sant’Ana Mestra neste mosteiro esteja associado à missão própria de evangelização segundo os princípios do Concílio de Trento e os conflitos de ordem religiosa contra luteranos e calvinistas de origem holandesa durante o século XVII; sentimento que se prolonga durante o século XVIII e XIX na própria reprodução de seus temas imagéticos durante estes períodos uma vez que segundo Maria Beatriz de Mello e Souza (2002) o tema de Sant’Ana Mestra na arte barroca evoca o tema da educação, sendo a religião e a virtude valores que norteavam os devotos do século XVIII quando contemplavam a educação da Virgem. Na iconografia da Contra Reforma, ainda segundo Mello e Souza (2002), a mulher desempenhava um claro papel de formação religiosa, fazendo com que adoutrina católica fosse transmitida aos fiéis como forma de educação contra as heresias. Além disso fazia mais sentido dentro deste contexto ser uma mãe mestra egua, na qual os fiéis pudessem encontrar no livro da doutrina que a santa carrega um instrumento de saber e um canal de comunicação tanto destinado a Maria, quanto a aqueles que a contemplam (MELLO E SOUZA, 2002. p. 243).

Existe também a possibilidade de o culto de Sant’Ana estar relacionado com aquilo que Jorge Victor de Araújo Souza (2014) identifica como a dinâmica das reciprocidades, na qual os doadores de bens à instituição monástica inserem-se em uma cadeia de comprometimentos, recebendo em troca favores, intercessões e privilégios divinos no trânsito de um verdadeiro comércio divino que expõe as

preocupações terrenas como auxílio e proteção para os mais variados problemas bem como o mundo pós vida e a garantia de uma conquista do paraíso.

Tais atitudes de reciprocidade são verificadas entre as elites locais, sendo que para Souza (2014) a definição de elite em se tratando de uma classificação social na América portuguesa vem da gênese social da elite nos trópicos e da percepção da persistência de modelos sociais provenientes da metrópole (SOUZA, 2014. p. 66).

5.2 O Mosteiro de Nossa Senhora de Monte Serrat

Argolo (2011) aponta grande controvérsia acerca da fundação da ermida de Nossa Senhora de Monte Serrat. Aponta o pesquisador que, segundo alguns historiadores, a construção se deve a um militar espanhol do final do século XVI devoto de Nossa Senhora de Monte Serrat, mas Frei Agostinho de Santa Maria, em 1722, atribui a sua fundação aos senhores da Casa da Torre de Garcia d'Ávila, cerca de 1580; já segundo o mesmo autor, o estudioso Dom Clemente da Silva Nigra, em 1971, afirma que foi o Governador Dom Francisco de Souza quem construiu a igreja e que instaurou a devoção de Nossa Senhora de Monte Serrat, entregando a ermida aos beneditinos em 13 de fevereiro de 1598.

O pesquisador ainda argumenta que, após receberem a doação de terras na península de Itapagipe em 1609, os monges reconstróem a igreja em estado de ruína e em 1679 o abade Frei Marcos do Desterro constrói um pequeno hospício contíguo à ermida.

Discorre ainda que a arquitetura de sua igreja é atribuída a Baccio de Filicaia, arquiteto florentino que em 1591 estava na comitiva do Governador Dom Francisco de Souza ao Brasil. Suas paredes internas eram totalmente azulejadas seu altar mor primitivo era constituído por dois altares laterais, um dedicado à Nossa Senhora dos Remédios e outro a Senhora Sant'Ana.

De seu acervo ainda fazia parte um conjunto de quadros oferecidos como ex-votos a Nossa Senhora dos Remédios, Nossa Senhora do Monte Serrat e Bom Jesus de Bouças, restado apenas atualmente um ex-voto de 1749 à Nossa Senhora dos Remédios e a imagem de São Pedro Arrependido, de meados do século XVII, e de autoria atribuída a Frei Agostinho da Piedade.

5.3 O Mosteiro de São Bento de Olinda

O Mosteiro de São Bento de Olinda foi fundado entre 1586 e 1592 com a chegada dos monges do Mosteiro da Bahia, sob o comando de Fr. João Porcalho onde se instalaram inicialmente na igreja de São João Batista dos Militares e depois na ermida de Nossa Senhora do Monte.

Recebem eles doação inicial de sesmaria do Governador Jorge de Albuquerque Coelho, que foi o 3º capitão e Governador Geral da capitania de Pernambuco e do casal Garpar Figueyra e Maria Pinta que venderam o sítio onde o mosteiro foi construído conforme o *Livro do Tombo do Mosteiro de Olinda* (1948).

Em 16 de fevereiro de 1630 a capitania de Pernambuco é invadida pelos holandeses e os monges de Olinda fogem se dividindo em dois grupos, um se dirigindo para o engenho da Mata, chamado Mossurepe e outro para o engenho de Itapicorá passando mais tarde para o engenho de Una, até chegarem à Vila de Ipojuca,

lugar para poderem ali viver mais longe dos assaltos dos inimigos que nas outras partes tinham padecido e ao mesmo tempo, por sua localização perto do mar, o que lhes permitiriam fugirem mais facilmente para a Bahia, quando acometidos pelo inimigo (ENDRES, 1980. p. 84).

No dia 17 de maio de 1632 o mosteiro de Olinda é destruído, tendo suas pedras servido para a construção do palácio do Conde Maurício de Nassau, sendo reconstruído em 1654-1656 pelo abade Fr. Diogo Rangel.

A construção da igreja dedicada a São Bento data de 1660 e teve a conclusão de sua obra em 1761. O seu corpo de nave única, tem um pórtico ornamentado de três portas almofadadas cuja obra é do mestre pedreiro Francisco Nunes Soares com entalhamento do mestre-carpinteiro José Correa.

A rica talha da capela mor ornada com retábulo é obra segundo Tirapeli (2008) de um modelo do retábulo da capela-mor do mosteiro de São Martinho de Tibães que foi realizado entre 1783-1786.

Entre suas capelas laterais está a de Sant'Ana Mestra, datada do século XVIII, muito provavelmente em 1759 na reforma de ornamentação, pintura do forro e entalhe de quatro tribunas realizada por João Garcia, conforme escrito de Tirapeli (2008).

5.4 O Mosteiro de Nossa Senhora Dos Prazeres

O Mosteiro de Nossa Senhora dos Prazeres foi fundado através da doação da Capela de Nossa Senhora dos Prazeres dos Guararapes em 8 de novembro de 1656. A capela foi erigida em 1656 como um sinal de gratidão pela vitória das tropas portuguesas sob o comando do Mestre de Campo o General Francisco Barreto de Menezes sobre os holandeses entre 1648 e 1649.

Entre 1676 e 1680, de acordo com a pesquisadora Semira Adler Vainsencher (2003), Frei Macário de São João, mestre arquiteto do Mosteiro da Bahia, construiu uma igreja com uma nave mais larga e uma sacristia anexa.

Em 1720 concluíram-se as obras referentes às capelas laterais, sendo uma delas a de Sant'Ana Mestra, além de seu arco-cruzeiro; em 7 de junho de 1723 a Junta de Tibães elevou a capela a presidência e em 1795 o arquiteto Francisco Nunes Soares construiu seu frontispício.

A pesquisadora comenta ainda que, após a vitória sobre os holandeses, os habitantes locais instauraram a celebração de Nossa Senhora das Vitórias ou Nossa Senhora dos Prazeres com oito dias de festa: o primeiro dedicado à Nossa Senhora do Rosário, o segundo à Nossa Senhora dos Prazeres, o terceiro à Senhora Sant'Ana, o quarto a São Gonçalo, o quinto a Bom Jesus de Bouças, o sexto à Nossa Senhora da Soledade, o sétimo à Nossa Senhora da Conceição e o oitavo ao Deus Baco.

Tirapeli (2008), em sucinta análise da imagem de Sant'Ana diz que “a escultura retabular da Santana Mestra sentada no trono ensinando Maria completa a ornamentação (da talha da igreja) com proporcionalidade e exuberância barroca (TIRAPELI, 2008. p. 40).

5.5 O Mosteiro de São Bento do Rio De Janeiro

De acordo com Ermakoff (2016) a população fluminense, tomando conhecimento da fundação do Mosteiro de São Bento da Bahia, pediu a Frei Antônio Ventura do Latrão, fundador daquele mosteiro, que enviasse monges para o estabelecimento de uma comunidade monástica na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, com o compromisso de contribuir com todo o necessário para tanto.

Assim em 1589 chegam a esta cidade, Frei Pedro Ferraz e Frei João Porcalho, sendo recebidos pelo Governador Salvador Corrêa de Sá e se hospedando na ermida de Nossa Senhora do Ó, até após visita a possíveis sítios para instalação do mosteiro, resolvem estabelecer-se na ermida de Nossa Senhora da Conceição, no Morro da Conceição, recebendo sua doação a 13 de maio de 1596, acrescida de uma doação de sesmaria de 1590, lavrada em 31 de janeiro de 1620 além de outras terras no mesmo período. Com a construção do edifício do mosteiro o lugar passou a ser chamado Morro de São Bento.

Em 1592 Dom Francisco de Souza, Governador Geral do Brasil pede aos monges que a igreja seja dedicada à Nossa Senhora de Monte Serrat, imagem de sua devoção, o qual é prontamente atendido.

Em 1667 recebem os monges, como doação, os engenhos de Vargem e Camorim no qual anos mais tarde, no governo do abade Frei Gaspar da Madre de Deus, a partir de 1762, foram tomadas medidas de reconstrução e melhoramentos que resultaram na construção capela de Nossa Senhora do Pilar na qual segundo Taunay (1927), “fez-se consagração do novo templo com grande solenidade e concorrência de convidados e povo, nele se entronizando jubilosamente as imagens da Virgem, de Sant’Ana e de São Bento” (TAUNAY, 1927, p. 205).

5.6 O Mosteiro de São Bento da Paraíba

Após a fundação e estabelecimento do mosteiro de São Bento da Bahia em 1584 o monge Frei Damião da Fonseca, membro desta comunidade foi enviado à Capitania do Espírito Santo por Frei Antônio Ventura para erigir em Vila Velha um novo mosteiro na casa que pertencera a Governadora Dona Luísa Grimalda; dois anos depois Frei Damião parte para Vila Nova de Vitória para fundar novo mosteiro até que depois de assumir o cargo de presidente do mosteiro de Olinda parte para a cidade da Paraíba para ali fundar um mosteiro. em 21 de janeiro de 1595.

Mesmo recebendo as devidas autorizações da Congregação em 1596, a fundação não é realizada, o que faz com que em 1599 o Governador Geral da capitania Dom Feliciano Coelho de Carvalho escreva ao abade Fr. Remígio do mosteiro da Bahia para enviar monges a fim de construir uma igreja e mosteiro na cidade da Paraíba.

Em 12 de janeiro de 1600 foi eleito para tanto, Frei Paulo Peixoto como presidente do novo mosteiro sob a invocação de Nossa Senhora de Monte Serrat; e em 1607 o Capítulo Geral de Santa Maria de Pombeiro elevou o mosteiro de presidência a abadia tendo por primeiro abade Frei Urbano de São João.

Em 1634 com a invasão do território paraibano pelas tropas holandesas o mosteiro foi ocupado e destruído, sendo reconstruído a partir de 1655.

No abaciado de Frei Calisto de São Caetano 1747-1750 o Catálogo dos abades do Mosteiro de Nossa Senhora de Monte Serrat informa que:

No seu tempo acabou as paredes da Igreja e levantou os 3 arcos do pórtico; acabou a Igreja e fez o antecoro e do coro mais que a metade; acabou a escada que sobe da portaria para o dormitório. Mostrou logo no princípio o seu ardente zelo no culto divino. Levantou e erigiu de novo o altar da Senhora Sant'Ana (ENDRES, 1976. p. 178).

5.7 O Mosteiro de São Bento de São Paulo

Na crônica anônima de 1766 para o Registro e Dietário do Mosteiro de São Paulo publicada na Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo de 1911 tem-se a informação de que Frei Mauro Teixeira, subindo a serra de Cubatão, chegou ao planalto de Piratininga em 1598 com a missão do abade do Mosteiro da Bahia, recebendo a devida licença da câmara dos senadores da vila, começou a construção de uma ermida sob a invocação de São Bento em terreno fora do povoado numa enseada na parte mais alta em direção a vila entre Rio Tamanduateí e o Rio Anhangabaú.

Diz a Carta de Chão da Câmara Municipal de São Paulo de 9 maio de 1600

Os Officiaes da Camara desta Villa de São Paulo, da Capitania de São Vicente, do Brasil, a saber, Balthazar de Godoy e João Maciel vereadores Gaspar Vaz juiz ordinário João Fernandes procurador do concelho etc. aos que esta nossa carta de chãos de sesmaria para sitio de convento virem e o conhecimento della com direito pertencer fazemos a saber que por sua petição nos enviou a dizer Frei Matheus da Ascenção prior da casa de São Bento novamente fundada nesta villa que elle fora enviado de seu maior a esta Capitania de São Vicente para nella edificar mosteiro aonde mais decente lhe pareceu bem e achou já feita uma ermida em certo sitio e chãos que lhe fora assignado pelos officiaes nossos antepassados fora desta villa desta partindo com Gonçalo madeira de uma banda e de outra com Jorge João e com o rio Grande que vae por baixo desta villa e um ribeiro chamado Anhangovai naquelle alto por cima de Gaspar Nunes pedindo-nos que nos ditos lhe mandássemos passar carta e dar delles posse segundo que na dita petição era declarado por nós visto com a informação que o escrivão Belchior da Costa tomamos por nos constar ser como o dito padre diz e alega per

serviço de Deus Nosso Senhor e de Seu servo o bem-aventurado São Bento e lhe demos e havemos por doados os ditos chãos assim e de maneira que lhe foram signalados pelos ditos officiaes passados e mais ampla e compridamente se tal sem damno de partes o podemos fazer e lhe nomeamos todos os chãos que naquelle logar de suas demarcações e confrontações houver que dados não forem nos quaes serão para convento ou mosteiro ou casa do dito santo para que seus padres e ministros façam delles o que lhe bem estiver os quaes lhe damos fôrros livres e isentos de todo tributo e pensão que á dita Camara pertença deste para sempre até o fim do mundo dos quaes chaons lhes será dado posse na forma acima acostumada pelos ministros da justiça de que lhe mandamos passar a presente por nós assignada a qual será registrada no livro dos registros para que conste. Dado sob signal hoje quinze de abril Belchior da Costa escrivão da Camara a fez por nosso mandado anno de nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo de mil e seiscentos anos Balthazar de Godoy João Maciel Garpar Vaz de João Fernandes o qual traslado aqui puz na verdade hoje 9 de maio de 1600 annos (REGISTRO GERAL DA CÂMARA MUNICIPAL DE SÃO PAULO 1583-1636 Vol. I, 1917 p. 78-79).

Este documento é um indicativo do reconhecimento da ermida de São Bento como parte do território municipal e do culto religioso nele realizado. Assim surge a ideia de como o culto de uma imagem começa a fazer parte do universo simbólico de um determinado lugar; neste caso alguém que vem de fora do povoado, mas que traz um universo referencial consigo (um religioso, membro da Ordem de São Bento) e que em razão de uma relação de reciprocidades obtém a estabilidade e perpetuação de seu culto.

De Frei Mauro Teixeira, o monge que ergueu a primitiva ermida de São Bento, Dom Clemente da Silva Nigra (1954), analisando o depoimento do Processo Apostólico do Rio de Janeiro de 1627 sobre a beatificação do Pe. José de Anchieta, afirma que este era filho do mestre pedreiro Antônio Luís e de Dona Catarina Teixeira e que seu pai fez todas as casas dos jesuítas e todas as igrejas do donatário Martim Afonso e assim o mais provável mestre pedreiro da matriz de São Vicente em 1559. Sua mãe, dois irmãos, uma tia e quatro primos, depois de um ataque a Vila de São Vicente foram capturados e depois sacrificados em um ritual de antropofagia pelos índios tamoios, somente uma irmã de Frei Mauro sobreviveu, resgatada por uma nau francesa.

Em 1599 chega a São Paulo o 7º Governador Geral do Brasil, Dom Francisco de Souza trazendo consigo segundo a crônica do mosteiro três monges, entre eles Frei Matheus da Ascensão Quaresma de Paiva, que havia feito o pedido à Câmara em 1600 e que então passa a ocupar o espaço da antiga ermida. Conta a referida crônica que D. Francisco de Souza era muito devoto de Nossa Senhora de Montserrat e que pediu aos religiosos que:

quisessem mudar a invocação da Capella de N. S. Pe. São Bento, em Invocação da Snra. de Montserrat, e que tão bem a tomássemos por Padroeira do mesmo Mosteyro que de novo se edificava; e tanto por se compadecer o título como de outros mais Mosteyros como o de Catalunha em Castella, tam conhecidamente pela christandade, e outros pela Europa; como por condeçenderem com a vontade de fidalgo tam distincto, a quem vivíamos tam obrigados, aceytarão o Pe. Prior Fr. Matheus de Assumpção, e os mais monges, colocando na Igreja a imagem da Senhora como título, e a invocação da Snra de Montesserate (TAUNAY, 1911. p. 282).

Tal imagem, ao que tudo indica, foi encomendada ao mestre escultor Frei Agostinho da Piedade (1580-1661) em razão deste pedido, chegando a São Paulo em 1635.

Nas Constituições de 1629 da Antiga Congregação Portuguesa fundada em 1570, ordenou-se que todos os mosteiros do Brasil tivessem como titular São Bento, embora o titular do Mosteiro da Bahia continuasse como São Sebastião e o do Rio de Janeiro continuasse com a titular de Nossa Senhora e o de São Paulo sofresse a influência de D. Francisco de Souza, que entrando na vila de Piratininga em 1599 e uma segunda vez em 1609, institui a devoção a Nossa Senhora do Montserrat que tem topônimos em sua honra, surgidos durante a sua presença como em Araçoiaba, Pinheiros e um oratório na Vila de Santos, além de aparecer também em Cotia.

Em 1720 um grande benfeitor do mosteiro, o comerciante José Ramos da Silva Filho, natural da cidade do Porto, patrocinando várias reformas no edifício do mosteiro e da igreja, obtém de Frei José de Santa Maria, Abade Geral da Congregação (1719-1722 e 1728-1731) o título de Nossa Senhora da Assunção como padroeira do mosteiro no lugar da invocação de nossa Senhora de Montserrat, obtendo também, do Papa Clemente XI (1649-1721) uma indulgência plenária para todos os fiéis que, tendo confessado os seus pecados, visitassem o templo no dia 15 de agosto, dia da Assunção de Nossa Senhora.

Deste modo, uma imagem Nossa Senhora da Assunção foi encomendada de Portugal, e a partir de novembro 1720 o seu culto foi instituído no mosteiro, ocupando a posição de padroeira e titular deste lugar.

Outras devoções foram inseridas neste templo por outros benfeitores Como o Capitão Mór e procurador dos índios, Isidoro Tinoco de Sá que encomendou uma imagem de Santa Gertrudes para a capela lateral. Também Pedro Taques de Almeida Lara “pedio que queria colocar nella uma imagem de N. Snra. da Conceição” (TAUNAY, 1911. p. 288).

Entre todas estas devoções olhar se detém sobre a imagem de Sant'Ana, a qual o cronista informa que Manoel Fernandes, que era um antigo habitante de São Paulo, colocou no mosteiro a imagem de Sant'Ana, fazendo com que se festejasse o seu dia todos os anos neste lugar com missa cantada e uma missa rezada cada mês, deixando para isso um legado para o mosteiro.

Significativo é o modo como o cronista argumenta a introdução do culto de Sant'Ana no mosteiro, relacionando-o com o crescimento da população e o sentimento religioso inerente a tal fenômeno, segundo a sua perspectiva

Augmentando cada vez mais esta Cidade de São Paulo, como cada vez crecção nella os haveres, e cabedaes, juntamente com por haver nos ânimos dos seus moradores e crecchia mais a devoção nos corações dos homens para se empregarem no serviço de Deos, dos Santos e dos seus próprios altares: neste tempo fronteiro ao altar de N. Snra. dos Remédios a parte da Epístola em um altar ao modo antigo ornado, colocou Manoel Fernandes Sant'Ana (TAUNAY, 1911. p. 288-290).

Como os superiores deste período não tinham um cargo vitalício, e sim trienal, pode-se inferir a partir da narração do cronista, que de certa forma este poderia ser o pensamento religioso no ambiente monástica de toda a Província, relativo ao culto dos santos e de suas imagens nos mosteiros devido a circulação dos monges entre as casas e comunicação entre os mosteiros.

Tal afirmação ganha corpo com a narração do cronista a respeito da particular devoção à Sant'Ana do Ex- Abade Frei João da Conceição Cunha Filho encomendou a imagem de Sant'Ana para este mosteiro deixando um legado de quarenta mil réis para que o Abade do Mosteiro do Rio de Janeiro mandasse para São Paulo, para que se festejasse com toda a pompa o dia da festa de sua devoção. O que causou grande embaraço para a comunidade fluminense, pois seu abade considerou a pensão de valor muito elevado, autorizou o dispêndio da renda de

sua morada de casas na Prainha, que com ellas ou dos seus reditos, ou por mão de algum religioso conventual daquelle Mosteyro, senão deixa de fazer cada anno a festividade da gloriosa Santa e satisfazer a vontade deste religioso Benfeitor. Não deixou para a festa, foi para ornato da Capella ou Altar da Santa (TAUNAY, 1911. p. 290).

Tão estreita era a relação entre a devoção e o culto de Sant'Ana e o quadro econômico dos monges que nos estados¹³ do Mosteiro de 1732 -1772, no governo do

¹³ Relatórios trienais do governo dos prelados dos mosteiros da Província Beneditina do Brasil que eram enviados aos Capítulos Gerais da Congregação beneditina Portuguesa, presididos pelos abadesgerais da Congregação, com sede no Mosteiro de São Martinho de Tibães.

Abade Frei Bartholomeu da Conceição é elencado a elevação do altar de Sant'Ana em andamento.

No ano de 1764, durante o período de restrições impostas pelo Marquês de Pombal aos mosteiros de Portugal e Brasil seguiu-se o relatório da situação administrativa e financeira do mosteiro paulista assinado por Frei Antônio do Pilar, Abade de São Paulo no dia 20 de setembro do qual se dizia com relação a Sant'Ana:

Pertence mais 250\$000 à Senhora Sant'Anna que os deu outro devoto para do seu rendimento se cantar uma missa e sermão todos os annos a dita Senhora no seu dia, e dizerem-se mais 20 missas por alma do dito legatário; e assim ficam só 3:068\$865 de que abatido o falido fica líquido 1:908\$865 réis (TAUNAY, 1927. p. 209).

A reciprocidade de troca de dons se evidencia aqui nesta codependência entre a manutenção do culto na igreja e seus doadores. Parece ficar claro aqui que o culto é mantido sobretudo pela relação da comunidade monástica com elementos do corpo social com poder econômico para não somente bancar os instrumentos promotores do culto, mas também de influenciá-lo.

5.8 O Mosteiro de São Bento de Santos

Em 1649 de passagem pela Vila de Santos em direção a São Paulo, o Provincial Frei Gregório de Magalhães nomeou o Pe. Fernão Rodrigues Córdova como seu procurador junto a Câmara da vila a fim de solicitar uma licença para a fundação de um hospício naquela localidade.

No dia 1 de janeiro de 1650 Dona Isabel Barbosa, viúva de Bartolomeu Fernandes Mourão fez uma doação da ermida de Nossa Senhora do Desterro aos monges e assim obtidas as licenças necessárias, no dia 4 de fevereiro do mesmo ano tomaram posse da ermida Frei Plácido da Cruz e Fr. Basílio da Ascensão.

Em 1652 foi entregue também aos monges a ermida de Nossa Senhora de Monte Serrat e em 1656 o Capítulo Geral celebrado no Mosteiro de Tibães recebe a notícia da fundação e em 28 de maio de 1656 a fundação é oficialmente reconhecida, sendo elevada a presidência, sob a invocação de Nossa Senhora do Desterro, sendo seu primeiro superior Fr. Isidoro da Trindade.

Nos livros de contas do mosteiro segundo análise de Taunay (1920) encontra-se a menção do legado de Frei Gaspar da Madre de Deus que em 1769 passou a viver no mosteiro santista e que custeava a festa de Sant'Ana, indo em constantes

visitas à capela familiar dedicada à santa na fazenda onde nascera em cuja descrição aqui se segue

Ali se erguia a famosa capella de Sant'Anna ampla como uma grande igreja matriz orgulhosa do seu cycloptico arco cruzeiro, da larga nave central e da capela mor, onde o orago, a Senhora Sant'Anna, em altares valiosos, hospedava a Virgem sua filha: a Senhora do Pilar e da Piedade, e onde, entre outros Santa Quitéria, Santa Escolástica e Santa Rita de Cássia lembravam certas preferências devocionais da última possuidora da igreja, e ainda, entre as toscas oferendas votivas da singela piedade dos povos daquele quase perdido recanto, surgiam as imagens de São Sebastião, o santo querido dos Lusos, e Santo Antonio, glória máxima da Hagiographia portugueza, esculpidos toscamente em barro por artistas locais, cujo talento modelador era escasso, mas cuja fé era viva (TAUNAY, 1920. p. 58).

5.9 O Mosteiro de São Bento de Sorocaba

Em 1654, segundo pesquisa de Aluísio Almeida (1989) Balthazar Fernandes começou a construção da capela de Nossa Senhora da Ponte que seria o marco da povoação da futura vila de Nossa Senhora da Ponte de Sorocaba. Mais tarde em 21 de abril de 1660, estando a efetivada, Balthazar Fernandes se encontra com os monges beneditinos Frei Tomé Baptista e Frei Anselmo da Anunciação do mosteiro de Santana de Parnaíba em Apoteroby e neste local faz a doação da capela com toda a sua fábrica com a condição de os monges ali erguerem um edifício conventual:

Saibam quantos este público instrumento de escriptura de doação virem que, no anno do Nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo de mil seiscentos e sessenta, em vinte e um dia do mez de abril no sitio e fazenda de Manoel Bicudo Bejarano, na paragem chamado Apoteroby, termo da Villa de Sant'Anna de Parnahyba, da Capitania de São Vicente, partes do Brasil, etc.; neste sitio e paragem de Apoteroby, d'onde eu publico tabelião, ao diante fui chamado, e sendo ahi, logo appareceram partes, a saber: de uma parte o capitão Balthazar Fernandes, e da outra o reverendo padre presidente do convento da villa de Parnahyba do Patriarcha São Bento, Frei Thomé Baptista, e bem assim o reverendo padre Frei Anselmo da Annunciação, e pelo dito capitão Balthazar Fernandes me foi dito a mim tabelião perante as testemunhas que presentes se acham ao diante nomeadas e assignadas, que elle ora em virtude d'este instrumento dava e doava d'este dia para todoo sempre aos reverendos padres do Patriarcha S. Bento do Mosteiro de Parnahyba a igreja de Nossa Senhora da Ponte com toda a sua fabrica sita na paragem chamada Sorocava, com a obrigação d'elles ditos padres lhe fabricarem um dormitório com quatro cellas, sua despensa, cozinha e refeitório e assim mais lhes dava e doava toda a sua terça, que directamente lhe couber por sua morte, assim de bens móveis como de raiz e peças do gentio da terra, e que lhes dava à conta da dita terça doze serviços de peças do gentio da terra para o serviço da igreja... (AZEVEDO MARQUES, 1976, p. 98-99).

Ainda segundo Almeida (1964) foi o fundador, Balthazar Fernandes, que trouxe a imagem de Nossa Senhora da Ponte e a fez entronizar na capela recém erguida, esta imagem poderia ter sido enviada do povoado de Vila Rica do Guairá, de uma capela existente neste local e que levava o seu nome, pelo vigário local que era amigo da Família Fernandes e que talvez a tenha entregue ao construtor, outra conjectura é que o título da imagem é derivado da ponte do rio Sorocaba próximo a capela.

Em 4 de julho de 1667 o Pe. Provincial Dr. Frei Francisco da Visitação tomou posse do mosteiro e de sua igreja, instituindo Frei Anselmo da Anunciação Como primeiro presidente do mosteiro, tendo por irmão conventual Frei Mauro da Trindade Vieira segundo Endres (1980).

Tendo servido de matriz provisória, com a construção definitiva de sua igreja levada a cabo em 1667 o título de Nossa Senhora da Ponte da antiga capela em posse dos beneditinos é transferido para a nova igreja e a igreja monacal passa a receber a invocação de Nossa Senhora da Visitação em referência ao abade provincial Frei Francisco Da Visitação, de acordo com artigo de Dom Martinho Johnson (1978) publicado em jornal sorocabano.

Em documento de 1732 citado por Johnson (1977) é dito que Frei Pedro de Jesus Maria, presidente do mosteiro entre os anos 1711-1718, mandou fazer uma imagem de Nossa Senhora do Pilar, sendo esta, a mesma que Manuel Fernandes doou uma coroa feita com o primeiro ouro extraído das minas de Goiás.

Nesta mesma época ainda segundo Johnson (1978) teria sido feita e depois entronizada a imagem de Sant'Ana Mestra, que veio a substituir o orago de Nossa Senhora da Visitação da igreja por ocasião da visita canônica¹⁴ de Frei Gaspar da Madre de Deus que em 1769 recebera a incumbência e o cargo de Visitador Comissário Geral dos mosteiros da Capitania de São Paulo.

6. O MOSTEIRO DE SANT'ANA DE JUNDIAÍ E O CULTO DE SANT'ANA

Segundo antigo documento do arquivo metropolitano de São Paulo¹⁵, Estácio Ferreira, que foi procurador da Câmara em Jundiaí e sua esposa Violante Jorge

¹⁴ Visita Canônica ou pastoral é a obrigação imposta aos bispos católicos e representantes religiosos pelo Código de Direito Canônico de visitar a diocese e/ou as instituições religiosas em determinado intervalo de tempo, abrangendo as pessoas, instituições, coisas e lugares sagrados do espaço aos quais se referem a visita.

¹⁵ Caderno escrito pelo Vigário Miguel de Castro Aguiar, página 1 em 9 de julho de 1747.

doaram terrenos de parte de uma sesmaria que possuíam e concluíram a Capela-Mor do Mosteiro de São Bento que recebeu como padroeira Sant'Ana Mestra, fundação que foi confirmada pela doação de carta de sesmaria de 12 léguas de terra suplicada pelo Provincial Frei Francisco da Visitação, no Rio de Janeiro, e cedida pelo Capitão-Mor Agostinho de Figueiredo, lugar tenente do donatário da capitania de São Vicente e que veio vem companhia do Governador D. Luís de Almeida.

Nos arquivos do Mosteiro de Jundiaí encontra-se um manuscrito datilografado, de autoria de Dom Domingos de Silos Lomenso (1925-1996) informando que o documento encontrado na Cúria Arquidiocesana de São Paulo, armário 6, prateleira 1, número 26, contendo o livro do tomo referente aos anos 1865-1879, os quais tem no fim 5 fichas de papel de seda, sem numeração, e estão colados cinco documentos , sendo que o primeiro deles contém uma pequena nota que menciona como data de fundação do mosteiro o dia 2 de junho de 1667, justificando a aferição desta data para este ano como uma possível divergência entre a correspondência de Portugal e sua posterior sanção. Diz a nota:

Do Mosteiro de São Bento desta cidade foi fundado no ano de 1667 a dois de junho, por Estácio Ferreira e sua mulher Violante Jorge que edificaram a capela Mór com seus terrenos adjacentes, sendo nomeado seu primeiro presidente Frei João do Espírito Santo. Foi achado o traslado da escritura referida nuns papéis velhos. Jundiahy, junho de 1883 (LOMENSO, 1993. p. 5-6).

Se o foco de atenção se direciona essencialmente para os documentos históricos vemos que tanto o documento curial como os documentos das Atas das Câmaras de Jundiaí citam o nome do Frei João do Espírito Santo como fundador e primeiro superior desta casa, entretanto, e ele, no ano de 1667, se encontrava em São Paulo, como membro da comunidade monástica daquele sítio, como provam os documentos acerca de um auto de posse de 14 de abril de 1667 de dois sítios para dois currais perto do Rio Tamanduateí e que ficavam defronte ao Mosteiro de São Bento de São Paulo e defronte à olaria de Francisco de Siqueira.

Após o esforço conjunto de construção do mosteiro de São Paulo por Frei Jerônimo do Rosário, a intervenção o provincial Frei Gregório de Magalhães, que celebrou o contrato com Fernão Dias Paes em 1650 o Mosteiro passa a ser governado pelo Abade Frei Gabriel da Natividade a partir de 1661 sucedendo Frei Jerônimo. Este se vê às voltas com a situação de um furto de 200 cabeças de gado, conforme escrita de sua petição a Câmara, razão pela qual pede dois sítios para dois currais, junto às

margens do rio Tamanduateí e defronte ao Mosteiro (JOHNSON, M. 1977. op. cit. p. 13.). Seus apelos foram prontamente atendidos e no governo do Abade Frei Mauro da Trindade em 1667 novo pedido é feito, desta vez em razão da falta de água para uso no mosteiro, pedindo então os terrenos de um brejo localizado na parte do poentedo rio Anhangabaú e o caminho que vai para o Guaré (JOHNSON, M. 1977. op. cit. p.17-21). Estava presente como testemunha nos dois autos de posse Frei João do Espírito Santo, futuro fundador do Mosteiro de São Bento de Jundiaí em 1668:

Aos Quatorze dias do mez de Abril de mil e seis centos e secenta e sete anos. Nesta vila de Sam Paulo da Capitania de Sam Vicente do estado do Brasil & em virtude do despacho da pet. am. atraz e Carta de data dos officiaes da Camara. Eu Andre de Barros de Miranda tabaliam do publico judicial de notas nesta vila de Sam Paulo, e seu termo, e nela Escr.am da Camara, e almotassaria, com o porteiro do Concelho Gaspar Fernandes Marsal, em companhia do Rdº P.D. Abb.e. Fr. Mauro da Trindade e o Rd.º P.e. Fr. João do Esprº. Stº. Fomos a paragem conteuda na da. Pet.am. e Carta de data, e pelo porteiro foi dito por tres vezes em alta voz, posse, há q. m. vá contra esta posse, posse há quem vá contra esta posse, posse, há q. m. vá contra esta posse; e por não haver quem a contradissee a d.a. posse, metemos de posse ao dº. Reverendo P. e. d. Abb.e. e mais Religiozos dando lhe na mão o dº. porteiro hum ramo verde, e o houvemos por empossado dos dº. sítios p.a. dous currais de gado na d.a. paragem; em fé do fiz este termo de posse em q' asinou o dº. porteiro commigo tabalião, e o dº. Religiozo D. Abbe. Andre de Barros de Miranda tabalião o escrevi. // Andre de Barros de Miranda// Sinal de Gas + par Fernandes Marsal. // o M. Dr. Fr. Mauro da Trindade D. Abbe. // Fr. João do Esprº. Santo // Prior (JOHNSON, 1977. p. 14-15).

As atas da Câmara no ano de 1669 mencionam Frei João do Espírito Santo como padre presidente e religioso do Patriarca São Bento e em 25 de fevereiro de 1681 é mencionado o Mosteiro como a Capela do Mosteiro de São Bento. Frei João do Espírito Santo é mencionado no Dietário do Mosteiro da Bahia quando no necrológio do 88º falecido, Frei Anselmo da Anunciação se diz que o mesmo foi mandado por companheiro de Frei João do Espírito Santo a fundar um hospício na comarca de São Paulo em uma terra chamada Jundiahy.

Hospício era o termo antigo para estalagem, o hospício é a casa religiosa onde se abrigam os religiosos da Ordem, de passagem pela terra onde está o hospício.

Na Ata do dia 21 de abril de 1669 da Câmara Municipal de Jundiaí temos uma das primeiras informações das relações entre o mosteiro e a comunidade:

termo da Camera

Aos vinte Ehu dias do mes de abril dahera de mil Esseis ssentos Essessenta E noveannos Em Esta villa fermoza denossassenhora do destero de jhundiahi naCaza deputada para sse fazer Camera Estando os ofiaes juntos assaver juizes domingos Cordeiro E francisco de farias Breador francisco Cabral de tabora LuCas fernadez de matos pedro dassilva procurador doComselho pero daguiar Eperante os ditos ssenhores aparesseu omuito Reverendo

padre presidente frei joão do Esperito santo Relligiozo do patriaCa ssam Bento presidente daCaza desta dita villa Eporelle foi dito ERequerido aos ditos ssenhores ofissiais daCamera que lhe dessem Comprimento aEsCritura que avião feito ao muito Reverendo padre provenssial frei francisco davegitassam dandolhes aEsmolla que os moradores lhetinham premetido E fazendo oCombento hú ssitio EterasContendo na EsCritura E ajuda denegros para <se> fazer Ep[e]llos ditos ofissiais da Camera foi dito ao dito padre quiera vínos assua notissia EmComo naComgregassam depurtugaL sseavia desfeito o que o padre provenssial frei Francisco davigitassam tinha feito não sse fa[y]zendo oCombento nesta dita villa que da EsCritura Consta Equevindo onovo provenssial que sse Espera EComfirmado de novo o que o dito provenssial passado fes Estavão prestes para aCudir atudo o que puderem de que de tudo fis Este termo EmCamera Em que sseassinarão os ditos ofissiais Com o dito padre Eu pedroAlveres Bezerra EsCrivão daCamera oEsCreyv francisco de faria Francisco Cabraldetavora Lucas fernandes Mattos domingos Cordero Pero deaguiar Pedro aSilva Frei João dos padre Sancto Prizidente (MORAIS; KEWITZ, 2014-2016. p. 73).

A atitude ambígua e relutante em confirmar a doação de terras e prover o sustento do mosteiro é justificável segundo o conceito do que representava o valor da do que se suplicava; no trato das reciprocidades boa parte dos doadores conforme (Souza. 2011, p. 110) “repassaram aos mosteiros o que haviam adquirido em forma de sesmarias”.

Ser proprietário de uma carta de sesmaria implicava no Brasil colonial em promover a ocupação de terras e estar sujeito a administração e legislação nos moldes da Coroa (DINIZ, 2005. p. 3).

A coroa já havia se manifestado num documento anterior à ata da Câmara Municipal na pessoa do Capitão-Mor Agostinho de Figueiredo no sentido de atender, confirmar e dotar de terras o pedido do Pe. Provincial e fundador do Mosteiro de Jundiáí, Frei Francisco da Visitação, quando em 23 de agosto de 1668 a ele se refere nestes termos

Alexandre de Souza Freire Senhor da casa de Souza do Conselho de Guerra de Sua Magestade Governador e Capitão Geral do Brasil etc. Faço saber aos que esta carta de doação virem que o Doutor Frei Francisco da Visitação D. Albuquerque, Provincial da Sagrada Religião do Patriarcha São Bento em todo o Estado do Brasil que elle fundou convento da dita Religião na Villa Formosa de Nossa Senhora do Desterro de Jundiahy Capitania de São Vicente partes do brasil 20 léguas pouco mais ou menos do porto do mar para o sertão em muito serviço de Nosso Senhor, e augmento da Corôa Real de Sua Magestade a qual villa não tem Campos, nem terras capazes para que junto a ella se possa ter criação de gado vaccum, nem outras criações necessárias para os Religiosos que estiverem no dito convento se poderem sustentar. Pede a Vossa Senhoria que lhe faça mercê, em nome de El-Rei Nosso Senhor, e como seu Governador e lugar Tenente em todo o Estado do Brasil (DOC. HIST. XXIII, 1933. p. 254-257).

No Cartório de 1º ofício de Jundiá encontra-se a justificação da doação de Estácio Ferreira e de Violante Jorge feita ao Mosteiro de São Bento de Jundiá em 25 de janeiro de 1681, o que revela não somente a citação dos nomes de Frei Francisco da Visitação como o do novo presidente do mosteiro Frei Martinho da Conceição:

Justificação pela doação que faz Estácio Ferreira e sua mulher Violante Jorge ao Revº. pe. Sebastião Pereira. Doação e administração da Capela do Mosteiro de São Bento aos 25 dias do mês de fevereiro de 1681. Feito doação aos Religiosos do Mosteiro de São Bento sendo Abade Provincial Padre o Doutor Francisco da Visitação para fundar convento de Religiosos Patriarca nesta vila no mesmo anno e uma data de terra que possuía por Carta de Sesmaria no termo desta villa dadas pelo Capitão Mór Francisco de Fonseca nesta villa e assim lhe deram um moinho que ficou junto ao Rossio desta villa de duas moendas aparelhado de todo o necessário e assim mais um negro motinheiro mais vinte e duas cabeças de gado vacuum pa. q. fosse multiplicando pa. ... Mosteiro e lhe deram mais Inacio com sua mulher Margarida e um filho por nome Policarpo uma filha por nome Inocencia para que os ditos religiosos fundassem o mosteiro com obrigação de uma praça Revº. padre frey Martinho da Conceição. Doações feitas com a condição que todas as semanas às 6.as feiras fossem rezadas pela alma dos doadores quando falecidos. (aa) Pe. Tib.m. Pereira Abreu – Hestacio Ferreira- Miguel Antunes escrivão a rogo da testadora Violante Jorge – Manoel Ribeiro Cardoso (MAZZUIA, 1976. p. 57-58).

Violante Jorge vem a ser a tia paterna de Domingos Jorge Velho (1641-1705) o bandeirante nascido em Santana de Parnaíba e que foi um caçador de índios, escravos fugitivos e que liderou as tropas que arrasaram o Quilombo dos Palmares, o que associa a fundação do mosteiro ao ciclo de reciprocidades entre clãs familiares e a instituição religiosa a exemplo do que ocorreu nas fundações dos mosteiros de Santana de Parnaíba e Sorocaba, todos ligados praticamente a um único clã parental. Nota-se também que a princípio, no século XVII que a Capela do Mosteiro de Jundiá recebe como santo padroeiro São Bento, pois não se encontram nos registros referências à Sant'Ana.

Poder-se-ia então recorrer à mesma hipótese levantada acerca da presença da imagem de Sant'Ana do Mosteiro de Sorocaba, dada a proximidade de ambos. Segundo esta hipótese lançada a público por Johnson (1976), como discutido no item sobre o mosteiro sorocabano, a nomeação vem pelo fato da homenagem ao visitador canônico a partir de 1769, Fr. Gaspar da Madre de Deus que conforme vimos acima nasceu na Fazenda Sant'Ana de Acaraí na Freguesia de Santos e era filho de Ana Siqueira e Mendonça; sendo este, reconhecida autoridade eclesiástica e intelectual de seu tempo nos meios monásticos e acadêmicos.

O que parece corroborar com esta linha de raciocínio é o apontamento do Vigário Manoel De Castro Aguiar de 9 de julho de 1747 encontrado na Cúria Arquidiocesana de São Paulo citado acima e que aqui se transcreve

Tem mais esta vila um Hospício do Patriarca S. Bento em que assiste atualmente um religioso Presidente com seu companheiro, de cujo Hospício se utiliza a vila e os moradores e freguesia dela, muito a respeito da assistência dos religiosos para todo o progresso do culto Divino desta Matriz e dos Sacramentos para fora da vila, e prontos para tudo. O fundador do dito Hospício foi um homem rico desta vila por nome Estácio Ferreira; junto com um religioso por nome Frei João do espírito Santo, e tendo este homem feito a capela mór e os dormitórios o se-los já cobertos de telhas; faleceu e ficaram somente as paredes do corpo da Igreja, cujas vieram a cair com o tempo por pararem com a morte do dito fundador. E por isso ficou a capela servindo já corpo da Igreja e assim está até o tempo presente sevindo. Foi o dito Hospício fundado na era de mil e seicentos e sessenta e sete anos. Razão por onde há oitenta anos que foi fundado o dito Hospício como se está vendo (MAZZUIA, 1976. p. 28-29).

Se o documento em questão é de 1747 e não se faz menção da imagem de Sant'Ana no mosteiro então deve-se colocar a sua entronização no altar-mor, em se tratando de uma imagem retabular, como padroeira da capela em substituição a São Bento, após 1759, pois embora não haja registros da passagem de Frei Gaspar da Madre de Deus por Jundiaí, pode-se seguir deduzir que o mesmo tenha feito a sua visita canônica aproveitando a proximidade de Jundiaí com Sorocaba e Santana de Parnaíba. Neste caso a imagem seria de autoria de um seguidor do barroco tardio, ainda com traços de influência do estilo joanino português, o que é visível principalmente no formato dos ornamentos que compõem o trono da santa.

Outra notícia circunstancial acerca do mosteiro pôde ser colhida pela administração régia do Marquês de Pombal e a exigência do relatório completo e pormenorizado da situação e patrimônio dos mosteiros da congregação portuguesa e da província do Brasil.

Para o mosteiro de Jundiaí o relatório datado de 12 de setembro de 1764 é expresso da seguinte forma:

Obedecendo à ordem de Vossa Reverendíssima na qual me manda debaixo de preceito lhe declare os rendimentos deste Hospício e o número de monges que nelle residem, revendo os recibos e fóros acho que as suas rendas são tão diminutas que todas se reduzem ao número de 20 vaccas e ao trabalho de 3 escravos, que tantos tem o Hospício em uma chacara, da qual se tira o sustento para o Presidente e o Companheiro quando o tem e apurando o que sobeja com a pequena porção que de fóros recebe, a qual nem para o guisamento da Sachristia e vestuário do Reverendo Presidente chega, porquanto tudo o que sobra do sustento reduzido a moeda, em nenhum dos 4 annos que neste Hospício tenho residido excedeu ao computo de 22\$600 reis.

E continuando o mesmo ponto sou a dizer, que no anno de 1724 nelle existiam 3 monges e o Presidente, os quaes vendo a impossibilidade que tinham para se poderem sustentar pretenderam largar o Hospício; porém opondo-se a Camara e moradores da Villa ajuntaram dar todos os anos 40\$000 e Reverendo Vigario 10\$000, cujo compute até hoje não se pagou por impossibilidade da Camara e falecimento do Parocho; por cujo motivo assentaram aos Prelados superiores assistirem dois monges no Hospício quando muito, para dizerem as missa cincoenta e duas Missas de legado, e juntamente para que os moradores tivessem fóra do Parocho quem nas necessidades espirituais lhes acudissem.

Estas sãs as rendas e o número de Monges: que as terras que tem o Hospicio são tão infructiferas que se não tira lucro ou proveito.

Isto é o que na verdade posso informar a Vossa Reverendíssima, reportando-me aos livros e recibos e fóros desta casa, dos quaes melhor se pode ver a miséria em que vive o Monge que nella reside, achando-se empenhada em 150\$000.

Jundiahy, 12 de Setembro de 1764 assignado Frei Manoel de Santa Gertrudes, Presidente (TAUNAY, 1927.p. 215).

Neste relatório onde se destacam pormenores da situação material do mosteiro e de sua relação com os habitantes de Jundiaí no século XVIII, nota-se o reforço da denominação deste mosteiro como hospício, ou seja casa de passagem para viajantes, casa de acolhimento e não propriamente um mosteiro em progressão a se tornar uma abadia, casa monástica com número maior de monges reunida em torno do governo de um abade, um superior com poderes clericais de prelado, equivalente, *mutatis mutandis* ao bispo em sua diocese.

Também, nota-se a ausência de referência a Sant'Ana, o que pode indicar a naturalização da presença do culto e do rito, ou seja, a não citação dele neste documento ou pode indicar que ele se enquadra se se define simplesmente, genericamente, como missa de legado uma vez que esse costume já foi observado em documento que se refere a um legado a Sant'Ana no mosteiro de São Paulo, como visto acima no item sobre São Paulo.

João Marino (1988) fornece uma interessante pista sobre a origem e datação da imagem de Sant'Ana em Jundiaí afirmando que nos mosteiros do planalto paulista, incluindo Jundiaí, foram encontradas a maioria das imagens importantes feitas em madeira policromada e que, é importante destacar, algumas delas, são datadas e posteriores à morte de Frei Agostinho de Jesus mas que conservam seu estilo inconfundível: “o movimento dos drapeados é mais leve, os gestos são mais livres, as atitudes têm mais naturalidade” (MARINO, 1988. p. 10).

Entretanto, seguindo outra linha de raciocínio, conforme os manuscritos dos Estados do Mosteiro de Jundiaí datados de 1747-1783 encontrados no Arquivo Distrital de Braga a imagem de Santa Ana bem como o nome do mosteiro são

mencionados com o nome da padroeira no governo de Frei José de Jesus Maria Braga (1747-1451) que cita a produção de uma “caixota de madeira com seus baixos para a procissão da imagem da caridosa Santa Ana (ADB/CSB 145, “ESTADO” 1747-1783, fl.63).

Além disso, observa-se também nestes documentos o mosteiro de Jundiáí é intitulado como Mosteiro de Santa Ana logo na abertura dos relatórios de 1763-1766: “Estado do M. R. P. Presidente Frei Manoel de Santa Gertrudes Ayular Presidente do Mosteiro de Santa Anna da Villa de Jundiahhy que governou três anos” (ADB/CSB 145, “ESTADO” 1747-1783, fl.67); do relatório de 1766-1770: “Estado do M. R. Pe. Presidente Frei Manoel de Santa Gertrudes Ayular Presidente do Mosteiro de Santa Anna da Villa de Jundiahhy que governou três anos e mês e meio” (ADB/CSB 145, “ESTADO” 1747-1783, fl.70); do relatório de 1770-1772: “Estado do Mosteiro de Santa Anna da Vila de Jundiahi do tempo em que foi Presidente o M. R. Pe. Fr. Antonio de Santa Maria Landim, que tomou posse em 16 de fevereiro de 1770 e completou o seu governo em 27 de abril de 1772” (ADB/CSB 145, “ESTADO” 1747-1783, fl.79); do relatório de 1772-1777: “Estado do Mosteiro de Santa Anna da Vila de Jundiahhy do tempo em que foi Presidente o M. R. Pe. Fr. Manoel de Santa Gertrudes Ayular que entrou a governar em primeiro de maio de 1772 e completou o seu governo em 30 de agosto de 1777” (ADB/CSB 145, “ESTADO” 1747-1783, fl.95) e o relatório de 1780-1783: “Estado do Mosteiro de Santa Anna da Vila de Jundiahhy do tempo em que foi presidente o M. R. P. Presidente Frei Manoel de Santa Gertrudes Ayular que principiou a governar ao primeiro de outubro de 1780 e completou o seu governo aos 30 de setembro de 1783” (ADB/CSB 145, “ESTADO” 1747-1783, fl.101).

Toda esta longa coletânea dos títulos dos relatórios indica que durante todo o século XVIII, ou ao menos documentalmente desde 1747, o mosteiro de Jundiáí já era conhecido como Mosteiro de Santa Ana, tendo esta santa como padroeira do mosteiro e ocupando o seu nicho principal da antiga capela mor.

O que se pode depreender a partir deste fato é que ao contrário de documentações mais recentes, o orago pertencia a Santa Ana embora popularmente o sítio fosse conhecido como “hospício dos padres bentos” ou “mosteiro dos beneditinos” ou ainda Mosteiro de São Bento.

O que torna as razões de sua presença e culto no mosteiro durante os dois primeiros séculos de existência ao menos do ponto de vista institucional, algo não tão

imediato e lógico de se concluir, pois embora existam os documentos que a citem, de outra parte não há indícios concretos de sua proveniência.

PARTE II

7. INTRODUÇÃO

Ao reparar na formação e fundação própria da Congregação Beneditina Portuguesa ocorrida a partir de 1565 a sancionada em caráter definitivo com a abertura do Primeiro Capítulo Geral desta congregação em 10 de setembro de 1570, observa-se um vínculo deste os seus primeiros passos com a ordem estabelecida, a saber, o trono filipino, como aponta Dias (2011) ao assinalar que “o rei Filipe II de Espanha, também, inicialmente, se mostrou favorável aos monges e ajudou muito à instituição da Congregação Beneditina Portuguesa” (DIAS, 2011. p. 177).

Esta relação institucional entre os monges e Estado, tipificada dentro daquilo que é conhecido como as leis do Padroado, no qual o Estado exerce uma autoridade de comando sobre as instituições eclesásticas em seu território, estendeu-se também para a Província Beneditina Brasileira que foi fundada nos ditames do mesmo Padroado que segundo Cristiane Tavares (2005):

foi responsável pela criação, em 1569, da própria Congregação. Atendendo ao pedido da Coroa Lusitana, o papa Pio V a institui, nascendo, desta forma, vinculada ao trono. O monarca não apenas promoveu a criação da instituição, como também dialogou com Roma e, ainda, com outros mosteiros reformados para estabelecê-la (TAVARES, 2005, p. 12).

Esta aliança entre o altar e o trono no caso dos mosteiros brasileiros imprimiu neste além das respectivas trocas de reciprocidades já analisadas na I parte, um caráter senhorial no movimentação e organização interna das casas em território brasileiro, tanto assim que, de acordo com Dias (2011) os candidatos a entrada nos mosteiros tanto da Congregação como no Província obedeciam a critérios senhoriais referentes a pureza de sangue, isto é, se não eram provenientes de raças indígenas, mestiças, ou judaicas, e se eram comprovadamente provenientes de famílias nobres.

Esta questão fez com que toda a administração, quer espiritual, quer temporal dos mosteiros reproduzisse, ainda que não de forma generalizada, mas com nuances de impacto, as mesmas características de uma mentalidade escravagista delineada no que Fragoso (2001) aponta como sendo a economia do bem comum ou a prática econômica que se estruturava na posse de terras por meio do conflito armado e extermínio indígena, implantando neste processo o código de leis da administração

real por meio de seus veículos institucionais como as câmaras das vilas e cidades, que exerciam um aparato regulatório e de controle sobre os territórios conquistados.

Assim por exemplo por ocasião da fundação do Mosteiro da Paraíba em 1596-1602 que após o extermínio das tribos indígenas do território paraibano recém conquistado e o estabelecimento da sociedade colonial é garantida a permanência da comunidade monástica naquele território.

Este fato leva a crer que em maior ou menor escala a fundação de um mosteiro e o estabelecimento de sua comunidade monástica em território brasileiro está ligado ao processo de extermínio e de submissão destes povos.

Os beneditinos, embora em sua proposição normativa referiam-se ao seu objetivo de fundar mosteiros no território ultramarino como “propagarem a *fé Catholica* e todo este, e aquele Orbe, naquele tempo, de mais gentilismo, que fiéis às Leis do Verdadeiro Deus” (TAVARES, 2005. p. 13), não colocavam a evangelização e conversão dos indígenas como sua missão principal, mas antes se aliavam aos interesses dos colonos, acompanhando-os muitas vezes em suas expedições ao sertão como capelães, a exemplo do apontamento de Jonhson (1977) que informa que:

dois religiosos Bentos, Frei Antonio da Conceição e Frei Luis de Sant’Ana acompanharam em 1722, o bandeirante Anhanguera, Bartolomeu Bueno da Silva, na expedição ao sertão de Goiás. O Capelão desta Bandeira, Frei Luis de Sant’Ana, faleceu no sertão, a 19 de abril de 1723, e seus despojos foram trasladados para o Mosteiro de São Paulo, em cujo claustro ainda existe a sua lápide tumular (JOHNSON, 1977, p. 10).

Também situação semelhante ocorreu no Mosteiro de Sorocaba em 1685 quando segundo Endres (1980) um monge foi morto por índios Cayapós, quando este tentava capturá-los e trazê-los para o serviço de seu mosteiro

Neste tempo o Pe. Frei Mauro da Trindade foi ao sertão “em companhia dos sertanistas, que costumaram ir todos os anos ao gentio, ver se podia em boa paz adquirir algum índio para o grêmio da Igreja e administração deste Hospício. O zelo, com que o fazia, foi a causa de sua morte. Indo ele buscar uma aldeia, aonde havia já mandado pombeiro de língua a reduzi-la, em caminho o mataram dois bugres bravos de tribo Cayapó. Seus ossos foram trasladados para o Hospício, trazidos do sertão no ano de 1670, e estão enterrados na Capela-Mór (ENDRES, 1980. p. 94).

De modo diferente a Companhia de Jesus se orientou por um método de implantação do catolicismo que visava o contato com as populações indígenas e partir dele a criação de um processo de evangelização que contemplava a adequação

destes a civilização europeia. Tal empresa é vista com certa ressalva e afastamento crítico segundo a análise de Fernanda Sposito (2012) que investigando a atividade missionária jesuítica na América portuguesa afirma que com a criação das missões jesuíticas no governo de Mem de Sá em 1558 os padres da Companhia de Jesus obtiveram a autoridade de “civilizar e cristianizar os ameríndios” (SPOSITO, 2012. p. 108).

Entretanto segundo a mesma pesquisadora, de acordo com a lei da Coroa promulgada em 1587 os mesmos jesuítas encarregados do processo de evangelização junto aos indígenas estavam relacionados com o fenômeno das entradas no sertão, que visava o cativo e escravização dos seus candidatos a evangelização. Eram eles encarregados de uma vez chegados os índios nos povoados, “reparti-los, entregando-os a moradores, destinando-os aos aldeamentos e ao mesmo tempo, deixando-os disponíveis para o serviço da Coroa” (SPOSITO, 2012. p. 108.).

Voltando a questão beneditina, Dias (2011) reafirma o que foi dito anteriormente acima, ao apoiando-se nos Estados dos mosteiros brasileiros dirigidos ao Capítulo Geral da Congregação Portuguesa, confirmar que os monges beneditinos “ajudaram como capelães os bandeirantes e até entraram na prática do escravagismo” (DIAS, 2011. p. 238).

Sobre a vida de um mosteiro beneditino nos tempos da Província o mesmo autor pormenoriza em detalhes as ocupações senhoriais de uma comunidade monástica sob o ponto de vista do relatório de um monge que viveu durante este tempo

uma casa da Província, com tantos contos de rendimentos, todos agenciados com indústria (pois não tem sabido algum), meneados com aflições e gastados com incrível lida, carregados de escravos, gados, fazendas, lavouras, negócios, contas e embaraços, que necessitam de tanta providência, vigilância e cuidados; empenhadas (as casas) em tantas pensões de visitas, contemporizações e respondências de governadores, preladados, gerais, religiosos, festas, nojos, e outras urbanidades activas e passivas, que a polícia das praças tem introduzido e necessitam de tanta prudência e agudeza e capacidade; frequentadas de armadas e comércio; sem clausura nem muros, mais que a pura diligência e zelo; e, finalmente, tão necessitadas dos mais valorosos ombros, ardente zelo e perfeita reformação (DIAS, 2011. p. 238-239).

Tem-se então ao lado de uma “atividade missionária” ligada à capelania junto aos sertanistas e bandeirantes no apresamento de indígenas, uma atividade senhorial ligada ao cultivo da terra e administração das rendas e pensões do mosteiro.

Neste quesito o que se observa ao longo de todo o período colonial é o estabelecimento de toda uma estrutura preocupada em garantir ao mesmo tempo o máximo de eficiência técnica e o resultado de uma produção de alta qualidade e uma organização do trabalho escravo que privilegiava a formação de unidades familiares escravas em suas propriedades, mantendo assim um crescimento estável no número de escravos por eles adquiridos.

Para Costa (2020), tal projeto se alicerçava em duas frentes: a administrativa, que propunha a manutenção e progresso de suas propriedades, instaurando assim a função de monges administradores de fazendas ou de escravos feitores segundo as necessidades próprias de cada mosteiro, incentivando a prática do roçado familiar ou individual e garantido o controle e a pacificação por meio de um sistema de alforrias; a religiosa que visava à observância de práticas e condutas cristãs relacionadas ao casamento e uma moralização dos costumes exercida através das observância dos preceitos religiosos.

Vivendo em um equilíbrio tênue entre cumprir as normas e disposições que os unia aos mosteiros de Portugal e ao mesmo tempo se adaptar a realidade do mundo colonial estavam os monges da Província Brasileira divididos entre uma vocação que tinha por princípio, segundo a reforma portuguesa, a vida de oração e a vida acadêmica e o que as condições da terra lhes apresentavam: o desenvolvimento de práticas agrícolas.

Tal panorama vai ser o fio condutor de toda religiosidade desenvolvida a partir da relação entre estes dois polos de força. De um lado as leis e decretos emitidos pelas Juntas, ou conselhos deliberativos da metrópole com poder de legislar que governavam e estruturavam os mosteiros da colônia, de outro, estes últimos que a título de sobrevivência, estabeleciam relações de dependência social e econômica com as famílias senhoriais que apoiavam e mantinham as condições físicas de sua existência.

Assim temos, por exemplo, a Junta de Pombeiro de 26 de agosto de 1596 que decretava que “em todas as casas haja um monge, ou mais se puder ser que saiba a língua da terra, para poder confessar e doutrinar a gente dela, pelo muito fruto espiritual que disso se espera” (ENDRES, 1980. p. 124) e a preocupação de que de fato estas ordens estavam sendo cumpridas quando Frei Marceliano da Ascensão, monge professo em Tibães e cronista da Congregação Beneditina Portuguesa narra

que “foi ordenado que os Prelados havida a licença do Ordinário mandassem quatro ou seis monges a pregar a Verdade Católica a partes distantes onde faltasse este pasto espiritual” (ENDRES, 1980. p. 125).

Aliás, Endres (1980) parece ao coligir estes relatos produzir a imagem de que os monges beneditinos no Brasil colonial eram incansáveis e ardentes missionários, uma vez que além de cuidar da fundação de seus mosteiros, em suas palavras, “cuidaram de tirar das trevas do gentilismo, nos sertões brasileiros, os índios que se achavam mergulhados na idolatria e superstição” (ENDRES, 1980. p. 124).

Caracterizou ele não somente o que ocorria com os indígenas, mas também com os africanos escravizados como um trabalho em prol da evangelização e instrução, prestando assim não só um bem às almas, mas também um progresso material e boas obras a toda nação.

A parte desta observação, o que se inscreve como determinação concreta, decretada pela Junta Geral do Brasil em 1752 é que “estes Ensinem a doutrina Cristã aos Escravos nos domingos e dias santos instruindo-os no modo com que hão de confessar e observar os preceitos de Deus” (ENDRES, 1980 p. 126).

Segundo Tavares (2005) os mosteiros do Brasil em suas práticas religiosas estavam atrelados a um sistema de recebimento de benefícios devidos aos seus doadores, sendo dependentes de suas mercês e generosidades, o que implicava adesão e compromisso ao que se propunha como uma experiência religiosa já normatizada e consagrada desde os tempos de além-mar. Na verdade, eram os leigos que propunham aos religiosos por eles convidados a se estabelecerem em suas terras a se promoverem determinado tipo de culto ou festa.

Isso fica evidenciado pela instituição das chamadas irmandades, que geriam os espaços internos dos templos beneditinos, dotando-lhes com ricos retábulos e imagens que de acordo com a riqueza dos ornatos, opulência das formas e valor dos materiais utilizados, expressavam a classe social de seus membros. Cabia então as camadas mais baixas da população, a dos escravizados, um culto que fosse pautado na submissão através dos modelos exemplares das vidas de Nossa Senhora, São Bento e os demais santos relacionados seja a ordem, seja as famílias senhoriais representadas pelas irmandades, no qual a Regra beneditina imprimia o seu caráter de relação de domínio de seus senhores para com seus servos/escravos.

Sendo a Regra de São Bento o que determinava os ritmos da vida monástica com a instituição das jornadas de trabalho e do tempo reservado à oração, com todo o seu sistema de cultivo a obediência, a hierarquia, a identificação do senhorio temporal com o espiritual, estavam eles sujeitos a reproduzirem externamente no exercício dos trabalhos forçados e internamente em uma assimilação destes valores monásticos com o fim civilizatório, muito mais que algo puramente de ordem espiritual.

Os seus santos eram os santos de seus senhores, as suas orações privadas ou manifestações coletivas de religiosidade estavam submetidas a mentalidade de seus donos, tudo o que era tido como comportamento desviante desta religiosidade era passível de ser interpretada como um ato de rebeldia e não aceitação de seu estado de servidão e por isso merecia como objeto reparatório a justa punição.

Assim temos em Jundiá, não uma diferenciação do que ocorria em outros mosteiros de maior porte da Província, mas uma continuidade do que se experimentava e se vivia nestas outras casas, uma vez que seus superiores, responsáveis por toda a organização dos bens temporais e espirituais eram provenientes destas mesmas casas em regime de governo trienal.

O que se pode observar além disso é que realmente havia um culto devocional à Sant'Ana no mosteiro jundiáense, com um espectro de amplitude que alcançava não somente o corpo interno daquele templo, mas também com um caráter de cunho festivo e processional, uma vez que os próprios relatórios dos monges informam a natureza processional da imagem de Sant'Ana.

Esta festa estaria de algum modo relacionada com as movimentações de caráter religioso ocorridas na vila como por exemplo a festa da padroeira, os ritos quaresmais e a procissão de Corpus Christi, que reafirmavam a aliança já estabelecida pelo padroado entre o trono e o altar, no qual cada participante cumpria o seu papel reafirmando tanto a lealdade e pertencimento à Coroa, como obediência aos costumes de sua Fé, que nestes momentos se faziam presentes na exibição do aparato da Igreja Católica.

8. OS POVOS ORIGINÁRIOS DA TERRA DE JUNDIAÍ E O CULTO À SANT'ANA

Em um documento datado de 1955 expedido pela Comissão de Cultura do Município de Jundiá, sob o pretexto de estudar a História de Jundiá os autores do

texto logo nas primeiras linhas assim descrevem os povos nativos referenciando-os ao primitivo território jundiense:

Povoam-no monstros e abantesmas; fenômenos e prodígios; os coruqueamas com quinze pés de alto e os guayazi, minúsculos, mas ferozes e inumeráveis; os matuyus, homens de pé para traz e corredores agilíssimos e os giboiuçus, serpentes cujas carnes putrefadas, durante as intermináveis e penosíssimas digestões se refaziam constantemente, toda esta fauna tetralógica que tão pitorescamente nos descreve o velho cronista Simão de Vasconcellos (FOOT, N. *ET ALII*, 1955 p. 11).

É significativo notar como na abertura de um documento oficial se faça referência aos seus primeiros ocupantes e habitantes associando-os a uma espécie de fauna mitológica, bem ao gosto das primeiras narrativas que circulavam na Europa à época do descobrimento quando se pensava em um imaginário de um território brasileiro como um paraíso tropical.

Para Câmara Cascudo (2012) o ambiente onde há a incidência dos relatos que relacionam o que o imaginário popular definiu como gigantes aparece tem o seu lugar somente na literatura oral e em sua grande maioria materializam o mal (CASCUDO, 2012. p. 329).

Sobre esta raça de gigantes denominada *coruqueama*, *curinqueans* ou *curuquim* assim descreve Cascudo (2010)

A existência de raças gigantes no continente americano é verificada nas tradições orais. No Brasil dizia-se viver no rio Purus a tribo dos Curigueres, registrados pelo padre Acunha, os Curinqueans do Padre Simão de Vasconcelos, homens gigantes, de 16 palmos de alto adornados de pedaços de ouro por beijos e narizes, e aos quais todos os outros pagam respeito (CASCUDO, 2010. p. 220).

O pequeno trecho sobre os primeiros nativos de Jundiáí revela mais do que um simples encadeamento de palavras em meio a uma narrativa de cunho ufanista; ele revela primeiro a imagem institucional que se tinha a respeito dos povos da terra em plena metade do século XX e em segundo para chancelar tal crença apoia-se em um relato de um cronista jesuíta do século XVII lido e interpretado por sua vez por Affonso de Taunay na sua obra São Paulo nos primeiros anos de 1920.

No que pese tanto o relato jesuíta do século XVII, com todo o seu aparato ideológico e religioso, de em meio a debates alexandrinos, se o indígena tem ou não tem uma alma, e da necessidade de salvação dos “infiéis selvagens” por meio de sua domesticação, em analogia muitas vezes aos recursos utilizados nos animais, como no relato de um historiador em compasso com as grandes elites paulistas do início do

século XX, fornecendo a estas a imagem de um território paulista sendo povoado e desbravado por heroicos e destemidos bandeirantes, formadores e antepassados das grandes famílias paulistas.

Para Cascudo (2010) somente nas fábulas é que certos caracteres de natureza malévola têm a sua explicação dentro de uma lógica moralizadora; já como é o caso dos gigantes e por consequência, dos *curuquins*, estes entram no discurso das narrativas do ciclo dos monstros; “são afirmação de força, de brutalidade, de estupidez enérgica (CASCUDO, 2010. p. 218) e por isso servem como motivo de expressão fantasiosa para o medo humano.

Avançando no texto de 1955 observa-se, depois de uma longa exposição sobre a fundação de Jundiaí e suas versões que Rafael de Oliveira, um de seus fundadores é citado como sertanista e bandeirante e que estava praticando o crime de bandeirantismo, ao fundar Jundiaí, que segundo as palavras de Taunay (1921) foi prescrito pela Câmara de São Paulo em 20 de maio de 1595. Diz o texto:

Receosa de que os sofedores guaraminyns e guayanazes se revoltassem, fazendo causa comum com os autóctones do sertão, tomava a câmara as mais severas medidas para que ninguém os molestasse. Não bulam com os índios nem índias forras, porquanto agora estão os índios muito escandalizados. Quem os inquietasse, arriscasse a dois anos de degredo, quando nobre, açoites sendo peão (FOOT, N. *ET ALII*, 1955 p. 21).

Guaraminyns e *guayanazes* segundo Monteiro (1994) estavam presentes nos primeiros aldeamentos jesuítas de São Paulo desde 1560 e em 1590 com a revolta ocorrida no aldeamento de Pinheiros os colonos, incapazes de controlar estas tribos e manobrá-las para uma mão de obra que lhes conviesse, passaram a “favorecer apropriação direta do trabalhador indígena através de expedições predatórias ao sertão” (MONTEIRO, 1994. p. 52), ainda que a partir de 1580 houvesse leis restritivas promulgadas pela coroa portuguesa quanto a escravização indígena

Sob o calor de ir a Ibitirapoa buscas peças preparava Antonio Raposo uma larga entrada ao sertão, preparando-se vários mancebos da vila a acompanhá-lo, o que era contra o bem comum da terra. Resolveu-se severamente reprimir tais veleidades e de vez procurar estancar tão perigoso movimento despovoador. Dois anos de degredo e perda das presas fosse a pena cominada a quem entrasse no sertão (FOOT, N. *et alii*, 1955 p. 21).

Entretanto no mesmo século XVII durante as invasões holandesas em Pernambuco e as incursões piratas inglesas em São Vicente, segundo Alfredo Ellis Junior (1942), Francisco Rendon de Quebedo, fidalgo espanhol que lutara na Bahia contra os holandeses, estava promovendo um alistamento em São Paulo, a pedido de

sua Majestade, “recorrendo a um grande número de criminosos existentes em São Paulo, culpados do exercício de bandeirismo” (FOOT, N. et alii, 1955 p. 23).

Entre estes criminosos destaca-se Alberto de Oliveira, filho de Rafael de Oliveira, o velho, que foi perdoado pela coroa pelos seus crimes de entradas no sertão. Marques (2008) em sua dissertação sobre o papel de Jundiaí entre duas regiões metropolitanas, aponta um estudo de 1994 que questiona o texto de 1955. Segundo ele, este estudo de autoria de Campanhole, Santos e Gicovate, publicado no Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, aponta como fundador de Jundiaí Rafael de Oliveira, o Moço, filho de Rafael o velho; e que o crime cometido não foi o de bandeirantismo, crime derivado das bandeiras: organização militar e tática das entradas e sim o de entradas: instituições bélicas – escravizadoras. Nas palavras de Marques não pode haver confusão entre ambas pois “Uma é a instituição bélica, ou seja, a entrada e a outra a sua organização tática – militar, isto é, a bandeira” (MARQUES, 2008. p. 34).

De todo modo o que se evidencia na produção destas narrativas e testemunhos é que os primeiros contatos dos povos locais com o estrangeiro colonizador, foi um contato não pacífico, baseado no estigma da violência e da escravidão, do olhar sobre o índio como um objeto entre tantos, uma “peça” a ser disponibilizada pela mão agressora e predatória dos sertanistas fundadores.

Marques (2008) ainda cita a construção da igreja da Vila Formosa de Jundiaí no alto de uma colina próximo ao curso d’água de seu rio principal, destacando que esta construção refletia “em seus sítios urbanos uma grave preocupação: a defesa contra os ataques inimigos, que podiam ser índios, mas também o invasor estrangeiro” (MARQUES, 2008. p. 37).

Estava aí colocada então, até mesmo na construção do espaço geográfico a animosidade fundamental entre o elemento colonizador e o indígena. Este era alguém de quem se temia, daí a necessidade de ser defendido, e como vimos acima Toda defesa podia ser justificada pelo ataque e “apresamento”, ainda que a escravidão indígena fosse proibida no Brasil, ainda segundo Marques (2008), de acordo com a lei portuguesa de 10 de março de 1570.

Katia Cristina da Silva Izaias (2013) em seu artigo sobre população e dinâmica econômica da cidade de Jundiaí, das lavouras de subsistências a cultura do café aponta que o índio em São Paulo e de modo específico, o índio em Jundiaí

“não foi retirado totalmente de seu habitat, mas foi conduzido as lavouras, onde deixaria um legado cultural e social revelador na alimentação, na linguagem, nos costumes sociais, encontrando-se no século XVII núcleos de aldeias no que hoje se encontram os bairros de Corrupira e Engordador” (IZAIAS, 2013. p. 101).

A condução ao trabalho na lavoura já configurava por si só coerção à servidão humana. Este tipo de trabalho, conforme dissertação de Gustavo Velloso (2016) sobre as populações indígenas e os tempos do trabalho nos campos de Piratininga no século XVII era a assim chamada administração particular, no qual a população indígena considerada livre era obrigada a prestar serviços aos seus senhores “estando aos últimos a liberdade reservada a licença de deliberar sobre o que poderia ou não ser considerado como justo salário” (VELLOSO, 2016 p. 80).

Sobre a situação dos administrados no planalto paulista revela Aires de Casal (1945) que

Os paulistas, posto que não davam aos índios domesticados o nome de cativos, ou escravos, mas só de administrados, com tudo dispunham deles como tais, dando-lhes em dotes de casamentos e a seus credores em pagamento de suas dívidas. Os jesuítas possuíam um grande número de índios acareados, por outros meios, e em cujo poder só lhes quadrava o nome de administrados, declamavam contra o abuso daqueles outros, mostrando-lhes que não podiam dispor da liberdade dos indígenas. Os paulistas que eram opulentos, e de viam a sua fortuna aos braços de seus numerosos administrados, julgaram expulsar os jesuítas para não ouvir-lhes pregar verdades amargas do que anuir aos seus documentos, escorados com as leis dos soberanos (CASAL, 1945. p. 223).

Nada mais contundente que o estratagema utilizado tanto pelos sertanistas e fazendeiros, como pelos religiosos, os primeiros sob o argumento de guerra justa, e os religiosos, como veremos mais adiante, de catequizar e salvar as almas dos gentios do que impor um trabalho escravo aos indígenas sob o argumento de que estes eram livres perante a lei, mas seriam obrigados a trabalhar em suas propriedades sendo pagos “quando muito com vestimentas da mais rude espécie” (VELLOSO, 2016 p. 80).

Esta coisificação do indígena como administrado pela sociedade colonial em Jundiáí fica muito bem esclarecida e argumentada na dissertação de Narayan Pereira Porto (2018) quando esta se debruça sobre um processo um processo de justiça eclesiástica ocorrido em território jundiáense no século XVIII.

Em um processo aberto pela justiça eclesiástica na Vila de Nossa Senhora do Desterro de Jundiáhy no ano de 1754 as proprietárias de terras Thereza Leyte e

Escholastica Pinta da Sylva, mãe e filha, foram acusadas matar o ex-marido de Escholastica, Manoel Garcia de Oliveira, por meio de feitiçaria.

Interessante notar na transcrição deste processo é a descrição das testemunhas “Francisco Pereyra Rodrigues natural de vila de Curitiba deste bispado, casado e morador desta vila a catorze anos que **vive de suas lavouras**¹⁶, idade que disse ter trinta e três anos e do costume disse nada e sendo-lhe deferido o juramento dos santos evangelhos pôs sua mão” (PORTO, 2018, p. 68).

Note-se que no arrolamento das testemunhas deste processo de caráter eclesiástico, as testemunhas são descritas pelo seu estado civil, pela sua idade e pela sua ocupação; esta é citada sumariamente para esclarecer se a testemunha habita em zona rural ou urbana para assim definir a sua posição na quadro social de sua época; de modo geral os proprietários de terra eram senhores respeitáveis e ouvidos pela população e tinham as suas relações de reciprocidades com as instituições religiosas como visto na primeira parte deste trabalho, “Ioze Cordeyro de Abreu republicano nesta vila, casado a mais de dezesseis anos e natural da vila de Parnaíba que **vive de suas lavouras** de idade que disse ter cinquenta e seis anos pouco mais ou menos” (PORTO, 2018, p. 68).

Em uma sociedade onde a palavra estava atrelada firmemente às crenças religiosas e onde cada membro ocupava de forma estanque e sem grandes perspectivas de mobilidade social, tudo o que era dito, era dito dentro dos ditames dos costumes tradicionais familiares os mais arraigados, por isso a importância da relação do indivíduo com o seu lugar de pertença geográfica, pois este era o indicativo de uma pertença de um ramo ou gênese familiar. “Manoel Affonço Taborda republicano nesta dita vila de Jundiahy natural e nela casado, que **vive de suas lavouras**¹⁷ de idade que disse ter trinta e três anos testemunha jurada aos santos evangelhos em que pôs sua mão direita em um livro deles” (PORTO, 2018, p. 69).

A expressão **viveu de suas lavouras**, realçada pela autora, parece indicar tanto a posse de terras como o ofício desempenhado por estas testemunhas, mas aqui cabe não simplesmente a identificação do sujeito como um simples lavrador desprovido de mão de obra, mas como um membro de uma sociedade sobre erguida às custas do trabalho escravo da mão de obra indígena como bem aponta Porto

¹⁶ Destaque da autora.

¹⁷ Destaque da autora

(2018) em uma passagem anterior do texto, no qual afirma que durante os séculos XVII, XVIII e inícios de XIX a economia de Jundiáí, embora a economia de Jundiáí fosse constituída por lavouras de subsistência que serviam de abastecimento aos tropeiros e bandeirantes de passagem pela região, esta empregou a mão de obra indígena como a “força de trabalho local” (PORTO, 2018, p. 69).

Neste mesmo trabalho de Porto (2018), seguindo a transcrição dos documentos, há testemunhos dos parentes de Manoel Garcia de Oliveira, falecido marido de Escholastica Pinta da Sylva, uma das acusadas, de que estes estavam em conflito com elas por conta de “uns administrados”, ou seja, pelo direito de posse dos escravos indígenas, uma vez que Manoel Garcia de Oliveira morreu sem fazer testamento e, portanto, não havia instrução sobre com quem ficariam os escravos após sua morte. “Manoel Garcia de Oliveira de idade de cinquenta anos [corroído] ue [corroído] mais ou menos foi sepultado dentro desta Igreja e não fez testamento de que fiz este que assinei. O vigário” (PORTO, 2018, p. 74).

Ainda destacando alguns aspectos do trabalho dos administrados em Jundiáí, em relação a economia agrária, o que se cultivava nas propriedades rurais de Jundiáí de forma subsistente nos séculos XVII e XVIII segundo Marques (2008) eram o milho, o feijão, o amendoim, o arroz e o algodão, sendo que a cana de açúcar somente encontra projeção a partir do final do século XVIII quando faz parte da composição daquilo que se denominou chamar-se de quadrilátero do açúcar.

Entretanto, todos estes fatos ainda não dão conta nem explicam de forma satisfatória a relação entre os povos indígenas de Jundiáí e a devoção Santa no mosteiro de São Bento.

Walter Fagundes Morales e Flávia Prado Moi (2008) ao analisar a transição do cativo indígena para a escravidão africana em Jundiáí no século XVIII identificam a presença de quatro denominações indígenas: Carijó, Kayapó, Paresi e Bororo, sendo que estas mesmas denominações, descritas no Livro de Óbitos de escravos de Jundiah, se referem a um período circunscrito entre 1744 e 1787 e foram registradas sob a forma de documentos manuscritos pelos vigários da então matriz da Jundiáí, denominada Nossa Senhora do Desterro.

Estas afirmações relativas aos povos indígenas são, segundo estes pesquisadores genéricas e em sua maioria, não apresentam qualquer informação sobre a origem das pessoas (MORALES E MOI 2008, p. 118).

A condição destes povos com este estudo era uma condição de cativo; de uma condição de liberdade para uma situação de escravidão na qual embora a ora portuguesa os considerasse livres, desde que aldeados e reconhecidamente seus amigos, tal afirmação se traduzia em termos práticos em força armada contra inimigos e invasores e mão de obra nas lavouras e nos transportes das mercadorias. Aqueles que não se enquadravam nesta categoria estavam destinados a escravidão declarada; partido do princípio de que toda escravidão era justa e permitida quando, em se tratando de guerra justa, os colonos se sentissem ameaçados e/ou atacados em sua segurança ou ainda quando os indígenas fossem tidos como prêmio de resgate nas mãos de inimigos, ou quando estes se opusessem a qualquer tentativa de evangelização e catequização e se aliassem aos inimigos da coroa.

Clara é a situação da oposição dos colonos em permitir que o estabelecimento de aldeamentos, uma vez que em sua mentalidade mercantilista e rural, necessitavam de mão de obra para a manutenção de suas lavouras; daí o constante desrespeito das leis e sua interpretação desvirtuada que citava os indivíduos cativos nos documentos oficiais não como escravos mas como administrados, isto é, como pessoas incapazes de administrar a própria condição de liberdade e por isso entregues a quem os possa gerir.

Além disso, essa condição de administrados, ainda segundo Morales e Moi (2008), era a própria expressão da indefinição jurídica e social, pois “o emprego da palavra “administrado” é o que apresenta menores dúvidas quanto ao seu significado. Ela corresponde a indivíduos de origem indígena que, não podendo ser escravos, eram registrados como “administrados” na documentação (Morales e Moi, 2008. p. 119).

Toda essa incerteza documental é transportada também para o modo como se registravam as origens étnicas destes povos. Embora haja uma precisão, quase que econômica na citação destes no Livro de óbitos dos escravos: 21 carijós, 5 kayapós, 1 bororo e 1 pareci, estes termos, mais escondem do que revelam a real situação dos indígenas na Jundiá colonial, pois o termo carijó era uma expressão muito ampla e genérica que pretendia englobar os grupos falantes da língua tupi-guarani assim identificados pelos colonos paulistas do século XVII. Os bororos eram os povos provenientes da região da bacia do rio Araguaia e do rio Cuiabá, localizados tanto pelas missões jesuíticas como pelas entradas de apresamento dos bandeirantes. Já

o termo pareci, designava os povos registrados por volta do século XVIII por Antonio Pires de Campos na altura do rio Sepotuba – Mato Grosso, enquanto Kayapó designava um termo bastante genérico para expressar os grupos falantes do tronco linguístico jê.

Seja como for o número de cativos indígenas em Jundiaí observados no século XVIII apresenta um período de crescimento, ascensão e declínio, comprovadamente iniciado a partir de 1760, época em que se evidencia um maior número de alforriados e a efetivação da mão de obra escrava exclusivamente africana, com a assimilação do indígena à sociedade colonial paulista.

O que se verificou durante o século XVIII com relação a este processo, no século XVII se evidenciou de forma mais intensa. Este processo mais do que representar um antecedente em relação ao mecanismo de captura e utilização de mão de obra escrava nas lavouras primitivas de subsistência do século XVII são o cumprimento modelar da racionalidade colonial que se estruturava desde os inícios da fundação do povoado de Jundiaí e que atravessa quase todo o século XVIII, reproduzido e fortalecendo os mesmos enquadramentos e processos escravagistas.

Ainda que houvesse esta assimilação do indígena à sociedade colonial, ela estava muito longe de ser um fenômeno homogêneo e igualitário.

Ao rememorar todo o histórico da expansão jesuítica no planalto paulista verifica-se toda uma compilação de relatos no qual esta assimilação é verificada desde os primeiros contatos entre portugueses e indígenas; entretanto no caso específico de Jundiaí, é possível verificar sinais de assimilação desigual. Por exemplo, não só nos registros que informam a mudança quantitativa entre administrados e alforriados e livres, mas também em vestígios arqueológicos encontrados nas antigas sesmarias da região e que justamente fornecem esta visão do passado que vincula determinada produção material a determinada identidade cultural indígena.

Há um outro fator importante a se destacar neste processo: o de estratificação social com base não pelas características físicas ou de uma identificação racial, mas pela condição financeira-econômica dos indivíduos registrados; uma vez alforriados ou situação de liberdade, são eles posicionados na base mais baixa da pirâmide social, constituindo os elementos que compõem a classe social relegada a pobreza e a miséria conforme verificado por Morales e Moi (2008) no Livro dos óbitos, no qual o vigário registrando o falecimento de um indivíduo, não sabe identificá-lo por suas

características físicas, mas sabe informar sua condição econômica: a de extrema pobreza. Daí o comentário dos pesquisadores:

Neste pequeno trecho podemos perceber a situação que afligiu o vigário. Mesmo estando diante do morto para encomendar sua alma, não conseguia, a partir da observação do cadáver, definir sua condição social – se bastardo ou branco. Este fragmento de texto testemunha uma situação que começa a se configurar a partir de meados dos setecentos de maneira definitiva: a passagem dos indivíduos de ascendência indígena, quer sejam eles administrados, pardos ou bastardos, para a condição de homens livres, libertos ou alforriados, ocupantes dos estratos sociais mais baixos da sociedade (MORALES E MOI, 2008. p. 122).

Outra fonte primária importante para o estudo da condição indígena em Jundiá no período colonial é *Livro de casamentos de escravos*, manuscrito que contém 204 registros de casamentos entre o período de 1739 a 1777. Nele se pode verificar efetivamente o quadro de movimentação ou estagnação social deste contingente.

Amparado na análise de Morales e Moi (2008) foi possível chegar à compreensão de que as alianças matrimoniais entre os cativos foram marcadas sobretudo por três grandes fatores: primeiro, a graduação social entre escravos, administrados, forros, bastardos, pardos e livres; segundo, a influência dos proprietários nas alianças matrimoniais de seus cativos e terceiro a constituição própria da família escrava.

Quanto a graduação social entre os cativos indígenas observa-se um número de casamentos similares entre administrados e escravos, mas distancialmente maiores em relação aos casamentos entre forros e pardos, que assumem uma proporção exponencialmente menor em comparação a estes; o mesmo se pode dizer do casamento de bastardos e livres que assumem uma proporção também significativamente menor em relação aos primeiros.

Pode-se depreender desta análise que a sociedade colonial jundiáense tinha como base de sustentação a mão de obra dos escravos indígenas que aparecem nestes registros em um número muito elevado, cerca de 49,5% para os escravos e 18,1% para os administrados em comparação às outras categorias, para um lugar não tão extensamente povoado como era a Jundiá setecentista.

O segundo ponto de destaque revela então a interferência e o claro direcionamento dos proprietários de escravos na condução e realização destes matrimônios; não era do interesse desses senhores que seus escravos constituíssem família, pois os mesmos eram vistos como bens, propriedades, peças, que tendo um

valor financeiro, poderiam ser vendidos ou trocados por outros bens. Sendo assim, estes casamentos poderiam ser causa de conflitos e contendas entre o senhorio, uma vez que estas famílias escravas seriam objeto de disputas internas, heranças e partilhas de bens.

Decidindo-se evitar tais problemas estes senhores locais arranjavam, em sua grande maioria, casamentos entre escravos de um mesmo proprietário, ficando a família escrava submetida a um único senhor e ligada às terras por ele designadas.

O terceiro ponto referente à constituição familiar escrava indígena revela que a escolha do cônjuge sugere uma leve quantidade de casamentos interétnicos entre o gênero feminino de ascendência indígena com o gênero masculino de ascendência africana do que os casamentos entre os de própria origem indígena, o que sugere a existência de menor número de escravas africanas em comparação com as administradas.

Todo este pano de fundo nos leva a situar o papel que o Mosteiro de São Bento de Jundiáí representava em meio a esta sociedade.

Na ata da Câmara Municipal de Jundiáí de 21 de abril de 1669 observa-se a seguinte passagem:

foi dito ERequerido aos ditos ssenhores ofissiais daCamera que lhe dessem
Comprimento aEsCritura que avião feito ao muito Reverendo padre
provenssial frei francisco davegitassam dando-lhes aEsmolla que os
moradores lhetinham premetido E fazendo oCombento hú ssitio
EterasContendo na EsCritura E ajuda denegros para <se> fazer (MORAIS;
KEWITZ, 2014-2016. p. 73).

Destaca-se neste trecho a utilização da palavra negros para definir “a ajuda” do trabalho escravo, aqui não identificável como sendo indígena ou africano, mas a julgar pela data e pela exposição acima, sobre as características da população escrava indígena, muito provavelmente se trate de trabalho escravo indígena; o que nos leva a reflexão de que ainda no século XVII não estavam identificadas em Jundiáí, diferenças claras entre escravidão esta e a africana; o que no século XVIII aparecerá sob a forma da nomeação genérica de administrados para os índios e nações de origem para os africanos.

No livro do cartório do 1º ofício de Jundiáí, página 75 A encontra-se o registro de 25 de janeiro de 1681 no qual os benfeitores e cofundadores do Mosteiro de São Bento, Estácio Ferreira e sua esposa Violante Jorge, proprietários de terras e

primitivos colonos do povoado, elencam entre os bens doados ao mosteiro na pessoa de presidente Frei Martinho da Conceição:

um negro motinheiro mais vinte e duas cabeças de gado vacum para que fosse multiplicando para. Mosteiro e lhe deram mais Inácio com sua mulher Margarida e um filho por nome Policarpo uma filha por nome Inocência para que os ditos religiosos fundassem o Mosteiro com obrigação de uma praça (MAZZUIA, 1976. p. 57-58).

Este registro, redigido de forma sucinta e protocolar, com uma finalidade de cunho jurídico revela a relação que se estabelece logo nos seus estágios iniciais de formação comunitária e fundação, entre a posição de senhor de terras, estabelecido e reconhecido pela sociedade, no caso o mosteiro e seus monges e os indígenas locais, bens doados para servirem de mão de obra escrava em seus domínios.

Note-se que estes indivíduos são declarados nitidamente como propriedades, ao lado de animais e objetos; são identificados por uma descrição racial genérica: negro, não tem sobrenome, e obedecem ao propósito da servidão familiar submetida a um único proprietário. Observe-se que enquanto os proprietários de terra têm um nome e sobrenome, o mesmo não acontece com os submetidos a escravidão.

Segundo o pesquisador John Manuel Monteiro (1994) que analisou a escravidão indígena na formação do território paulista durante o século XVII, o termo preferido pelos colonos para se referir aos indígenas era negro e somente com a inclusão da mão de obra escrava africana nas fazendas e engenhos paulistas é que este termo se transformou em outros nomes para definir o cativo indígena.

De todo modo nos escritos documentais sobre o Mosteiro de Jundiaí esta terminologia parece se mover ora afirmando a condição de um cativo indígena sem explicitar exatamente a condição de escravidão como no caso acima citado anteriormente, ora dizendo claramente sua condição de escravidão, mas desta vez sob o véu da legalidade como na citação logo abaixo, com uma preocupação com o termo administração em referência a documentação pública “comprou-se um livro encadernado e nele se lançaram todas as escrituras, com escritos de terras que tem este mosteiro aonde está também a escritura dos administrados” (ADB/CSB 145, “Estado” 1747-1783, fl.63).

Já no Livro do Cartório do 1º Ofício de Jundiaí em 29 de abril de 1721 é referida a escritura de um perdão de um assassinato de um “bastardo da administração” do mosteiro, ou seja, de um filho escravo não reconhecido pelo pai. Neste caso, se atermos pela data, e pela palavra administração, pode-se supor tratar de um indivíduo

pertencente ao enquadramento da escravidão indígena; entretanto pela falta de mais provas documentais nada podemos afirmar com absoluta certeza “Escritura de perdão que faz Rev.º Pe. Presidente desta Villa frei Luis de Santa Maria a Augustinho escravo do Capitão Domingos Lopes da Sylva da morte de que fez a Joseph Luis bastardo da administração do Patriarca de São Bento desta villa” (MAZZUIA, 1976. p. 61).

Afora a anotação de Frei José de Jesus Maria Braga que em 1751 descreve a compra de um objeto para a procissão de Sant’Ana não há evidências documentais que liguem a situação dos administrados com o culto de Sant’Ana no Mosteiro de Jundiáí; entretanto pode-se conjecturar que de acordo com estudo de José Ramos Tinhorão (2000) participavam dos mesmos cultos e festas religiosas de seus conquistadores e colonos, uma vez que estes reproduziam em seus povoados urbanos o modelo social da metrópole (TINHORÃO, 2000. p. 40-41); além disso segundo Endres (1980) os monges beneditinos em sua ação evangelizadora no novo continente tinham uma preocupação com a catequese dos índios, ensinando doutrina cristã nos domingos e dias santos, além de aprender a sua língua nativa para tal formação.

Sobre a atividade missionária dos beneditinos junto aos indígenas Arlindo Rubert (1988) destaca que estes tiveram uma ação muito restrita neste campo, estando a frente de pouquíssimas aldeias no período evangelizador.

Dentre estas pouquíssimas aldeias, no planalto paulista, foi verificada a presença beneditina na aldeia de Pinheiros em São Paulo por volta de 1696 segundo pesquisa documental feita por Taunay em 1927.

Sobre a vida dos indígenas da aldeia de Pinheiros, citando aqui, apenas como um efeito comparativo ao que provavelmente poderia ter acontecido nas propriedades do mosteiro de Jundiáí, Taunay (1927) informa que “nos séculos XVI e XVII padeceu imenso da violência dos brancos e conta que também dela se aproveitaram os beneditinos copiosamente, seguindo o exemplo dos demais párocos de outras aldeias” (TAUNAY, 1927. p. 246).

O exemplo destes párocos era, segundo o autor, referindo-se ao aldeamento dos capuchinhos em Santo Antônio, um regime de brutalidades, com disciplinas e disposições draconianas, onde se incluía o código de punição de “trinta açoites e dois dias de tronco para os casos extremos” (TAUNAY, 1927. p. 246).

Talvez justamente seja por isso que, segundo o autor, os índios das aldeias de Itapecerica, Mboy, Araçariguama, Capela, São José e Carapicuíba tenham escapado delas preferindo viver entre os moradores de São Paulo a voltarem novamente ao seu estado anterior de aldeados que por sua vez eram considerados como “borrachos desordeiros, vivendo as soltas sem o menor menosprezo pela autoridade dos seus párocos, flagelos de suas mulheres e filhos” (TAUNAY, 1927. p. 248).

A punição para o indígena que porventura se encontrasse fora de suas aldeias sem a licença de seus superiores era que estes fossem colocados no pelourinho, surrados com cinquenta chibatadas e entregues a seguir aos seus superiores.

Detendo-se novamente o olhar para o que havia de concreto no Mosteiro de Jundiá, percebe-se a existência do culto específico de uma imagem relacionada aos administrados: São Gonçalo.

Já no relatório de 1770-1772 Frei Amaro de Jesus Maria Rangel de Bulhões anota o restauro destas duas imagens que se encontravam muito velhas na igreja do mosteiro.

A respeito do culto de São Gonçalo este segundo Tinhorão (2000) estaria associado com a instituição do culto deste santo em terras brasileiras pela vinda da primeira imagem portuguesa de São Gonçalo em Recife no ano de 1720 trazida por um mulato pernambucano chamado Antônio Pereira.

Este santo mártir indiano e pardo, filho de pai português e mãe indiana, que morreu crucificado em Nagasaki no Japão, logo foi incorporado, pela notícia de seria um santo pardo, a devoção dos grupos que se identificavam a ele pela cor de sua pele, sendo ele celebrado de modo faustoso e festivo a partir do dia 19 de maio de 1745 na Igreja do Livramento desta mesma cidade.

Em São Paulo, segundo Edison Loureiro (2016) no ano de 1724 reuniu-se e se fundou a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição e São Gonçalo Garcia que requereu de Frei Antônio da Madre de Deus Galvão um templo para a sua irmandade o que ocorreu com a construção de sua igreja em 1756.

Larissa Viana (2016) em sua análise sobre as relações raciais e o culto de São Gonçalo na América Portuguesa explica que o contexto da formação das irmandades ligadas aos pardos se situava em um contexto de pluralidade que englobava não apenas a questão da mestiçagem, que também poderia ser compreendida em significado mais amplo, incluindo os indígenas escravizados, a miscigenação entre

indígenas, europeus e africanos e os descendentes dos filhos de africanos nascidos em cativo, mas também o binômio escravidão liberdade.

Assim nestas associações se reúnem um agrupamento social que se identificava com questões para além da cor de sua pele, adentrando no terreno de uma inadequação social frente as regras do regime colonial que os inferiorizava e de uma procura de um distanciamento da mácula da escravidão a qual estes desejavam ver-se desvinculados.

Poderia então no fervilhar destas ideias que a imagem de São Gonçalo tivesse o seu destino na igreja do Mosteiro de Jundiáí, levada pelas mãos de algum bandeirante ou tropeiro ligado a esta irmandade ou movimento e depositada para a veneração e culto desses grupos.

Ou poderia ter sido ela levada pelas mãos de um missionário franciscano que também achasse hospedagem no mosteiro uma vez que este era considerado como um hospício; isto explicaria a presença da imagem de São Francisco no corpo da igreja.

A presença da imagem de São Gonçalo também poderia indicar o público frequentador na igreja do mosteiro, compostos por elementos identificados com os grupos relacionados de alguma forma com a questão parda, e neste caso, seria a padroeira do mosteiro, Santa Ana, o elemento agregador entre a cultura parda e a cultura branca, entre os marginalizados institucionalmente e aqueles que estão no topo da escala social; representaria ela este ato de transição entre o processo escravagista e o espaço de esgarçamento do tecido social onde o discurso doutrinário se confunde muitas vezes na simples produção e interlocução de manifestações de poder.

Estes dados podem indicar que havendo situação de escravidão indígena haveria também uma preocupação evangelizadora e catequética no sentido de fazer com que estes indígenas se adaptassem não só ao sistema de trabalho das propriedades beneditinas, mas também ao universo espiritual nelas contidos incluso nelas não só o aspecto da regra beneditina como também as festas e cultos religiosos normatizados pela igreja como o culto e veneração às santas imagens e neste caso específico a imagem de Sant'Ana, padroeira do mosteiro de Jundiáí.

9. OS POVOS DA DIÁSPORA AFRICANA E O CULTO À SANT'ANA EM JUNDIAÍ

Morales e Moi (2008) encontram no Livro de Óbitos de escravos, cujos registros certificam os óbitos ocorridos no período entre 1744 e 1787 a denominação de três povos africanos: povos da Guiné, do Congo e da Bengala.

Esta denominação, segundo os próprios autores, eram afirmações genéricas e não revelavam ou informavam qualquer dado sobre a origem das pessoas registradas (MORALES E MOI, 2008. p. 118).

O que se pode depreender a partir destas informações é que estas referências indicavam simplesmente o porto de saída da costa africana destes escravos, sendo que de acordo com estes pesquisadores, no livro de óbitos há “nove referências à origem africana: “Benguela” (5), “Congo” (3) e “Guiné” (1). Os africanos trazidos para a região de São Paulo no final do século XVIII e início do XIX eram, em sua grande maioria, Banto de “Angola”, saídos sobretudo dos portos de Luanda e Benguela” (MORALES E MOI, 2008. p. 119).

O momento exato em que a prática do uso de mão de obra escrava entrou no território de Jundiaí é incerto, mas temos os apontamentos dos autos de Diligência Policial de 1742 a 1783, que são capazes de informar a condição dos escravos africanos neste local:

Mandamos ao Procurador atual do Conselho Nicolao Guedes Pinto que em observância deste nosso mandato sendo primeiro por nós assinado em seu cumprimento na forma dele satisfaça pelos réditos da Câmara a Thomas pardo, Capitão do Mato da cidade de São Paulo a quantia de quatro mil réis por vir à esta Vila dar em um quilombo na paragem chamada Itupeva do termo da mesma, com seus soldados, a trazer a cabeça de um dos negros aquilombados, a qual se pôs na estrada Real que desta vila para a cidade de São Paulo em um dos dias do mês de setembro do presente ano, da qual se quantia cobrará recibo ao pé deste para se lhe levar em conta nos que ser dado e passado nesta vila de Jundiaí em Câmara 27 de novembro de 1759 anos. E eu Antonio da Costa Pereira tabelião que o escrevi (MAZZUIA, 1976. p. 84).

A existência de locais de resistência as práticas de escravidão são um testemunho claro da inserção da mão de obra escrava africana na segunda metade do século XVIII em Jundiaí, como substituição a mão de obra escrava indígena como assinala por exemplo o registro do Livro de Óbitos de escravos de 30 de outubro de 1753 “Francisco, marido de Josepha, ambos da nação Benguela, escravos de José de Souza e Siqueira, foi sepultado no Cemitério das Campinas desta freguesia, e lhe administrou os Sacramentos da Penitência o Vigário de Mogi” (Mazzuia, 1976. p. 110).

No Livro do Cartório do 1º Ofício com entrada em 1 de novembro de 1700 encontra-se a escritura de uma venda de um escravo crioulo. Este termo segundo Flávio dos Santos Gomes e Lilia Moritz Schwartz (2018) se refere a geração dos escravos nascidos em território brasileiro e que se distinguia da geração anterior por justamente nunca ter conhecido a condição de liberdade (GOMES E SCHWARTZ, 2018. p. 28). Assim já nos inícios do século XVIII temos esta condição de primeira e segunda geração de escravidão africana em Jundiaí: “Escritura de venda um negro por nome José Creolo e sua negra anciã por nome Antonia que faz Maria de Oliveira, dona viúva, a seu irmão Salvador de Souza, por 62\$000” (MAZZUIA, 1976. p. 59).

Outro fator que explique a presença da escravidão africana em Jundiaí é o fato de que após o período da prática de uma agricultura de subsistência, durante o século XVII e primeira parte do século XVIII, é implantada neste território o cultivo da cana de açúcar, através dos incentivos de D. Luís António de Sousa Botelho Mourão, o Morgado de Mateus, que estabeleceu um plano de desenvolvimento econômico, elevação de vilas e demarcação do território paulista.

Para Marques (2008) este tipo de agricultura encontrou um ambiente comercial externo favorável a sua implantação e desenvolvimento devido a aspectos que vão desde a guerra da independência norte-americana até os conflitos nas Antilhas, que restringindo o fornecimento de açúcar e algodão ao mercado europeu, ocasionou um aumento da produção da lavoura canavieira para além dos limites da já estabelecida produção dos engenhos do Nordeste, abrindo o mercado para os engenhos e fazendas do Rio de Janeiro e São Paulo, ainda que no século XVIII, em uma escala comparativamente menor que seus concorrentes.

Assim a economia da Vila de Jundiaí durante praticamente um século e meio foi dividida em duas categorias básicas: o comércio tropeiro e a agricultura de subsistência, agora acrescida da agricultura canavieira.

Para estes últimos a estrutura e formação de um engenho canavieiro “exigia do agricultor grande disponibilidade de capital” (MARQUES, 2008. p. 60); capital este que encontrou seu incentivo justamente pela política expansionista do Morgado de Mateus.

Mas não somente da lavoura canavieira se apoiou a economia de Jundiaí no século XVIII e conseqüentemente da utilização da mão de obra escrava africana. Com as descobertas das minas de ouro e o sucessivo recrudescimento na busca pelas

mesmas, houve uma retomada na agricultura de subsistência agora voltada ao comércio das tropas de mulas que se dirigiam rumo ao sertão em direção a Minas e Goiás, para abastecimento das minas que lá havia. Assim parte da mão de obra escrava se dirigia para este tipo de produção, estando associada aos grupos dos pequenos comerciantes e produtores agrícolas e parte estava associada a produção da agricultura canavieira e dos grandes produtores agrícolas.

O Mosteiro de São Bento de Jundiá se situava pela quantidade de terras doadas entre os grandes produtores, mas pela quantidade de escravos nestas propriedades e pelo arrazoado financeiro produzido por seus administradores de governo trienal, vê-se que na realidade o mosteiro está elencado entre os pequenos proprietários rurais, seja pelo resultado final de sua produção, seja pela quantidade pequena de escravos envolvidos nesta produção.

Para Edileine Carvalho Vieira (2016) que estudou a produção em barro cozido nas olarias do Tijucuçu e de Pinheiros durante os séculos XVI ao XIX e pertencentes ao Mosteiro de São Bento de São Paulo, toda atividade econômica dos mosteiros beneditinos no Brasil à época colonial, de acordo com a documentação registrada pela ordem no mesmo período, indicam uma priorização de esforços e de serviços na constituição e desenvolvimento de propriedades agrícolas.

Assim como observa-se o caso da Fazenda de São Bento do Jaguaribe, proveniente de uma sesmaria de terras no interior de Pernambuco e pertencente ao Mosteiro de São Bento de Olinda, o Engenho São Bento e o Engenho São Caetano pertencentes ao Mosteiro de São Bento da Bahia, a Fazenda São Bento do Iguassú pertencente ao Mosteiro do Rio de Janeiro, as fazendas de Tijucuçu, São Bernardo e São Bento do Parateí pertencentes ao Mosteiro de São Paulo, a Fazenda Santa Rita, pertencente ao Mosteiro de Santos, a fazenda Santa Quitéria, pertencente ao Mosteiro de Santana de Parnaíba, a uma fazenda situada no bairro de Sarapuí pertencente ao Mosteiro de Sorocaba e uma fazenda pertencente ao Mosteiro de Jundiá, distante um $\frac{1}{4}$ de légua da Vila de Jundiá ou cerca de 1,65 km da mesma em lugar conhecido como rio abaixo, muito provavelmente o atual Córrego do Mato.

Ainda segundo a apuração de Vieira (2016) o Mosteiro de Jundiá em seu "Estado" de 1797 aponta um registro de dez foreiros, que eram os antigos proprietários de terras dos tempos coloniais que arrendavam as terras do mosteiro e que pagavam ao mosteiro a quantia de 5.480 réis conforme a transcrição documental

Em todas estas terras q'estamos de posse tem dez Foreiroz, e rendem annualme em dinhro..... 5\$480Em milho..... Alqes..... \$010Tem huma morada de cazas junto ao Hospício q'rende annualme 3\$840 Tem mais huma morada de cazas distante da Villa meyo quarto de legoa q'rende annualme..... 8\$000

Bens Moveis

Vacas parideiras no rocio da Villa----- \$016

Bois, Novilhos, Novilhas e Bezerros de 2 annos ----- \$037

Bezerros deste anno q "hê o rendimento----- \$006

Escravo p^a o serviço do Hospício.....\$001

Isto hê o rendimento, e o q 'possue este Hospício Jundiahy aos 16 de Agosto de 1797

Fr. Fernando de S. Gertrudes Cardozo Prezidente (VIEIRA, 2016. p. 96).

Devido ao que Vieira (2016) aponta como sendo uma dificuldade de comunicação entre a sede da Província Beneditina Brasileira que estava subordinada a Congregação Beneditina Portuguesa e que ficava no Mosteiro de Tibães em Portugal, os mosteiros brasileiros tinham que se autogerirem, sendo os seus monges proprietários “de fazendas de gados, de engenho, de olarias, além de se dedicarem a lavoura, condição prioritária para sua sobrevivência” (VIEIRA, 2016. p. 49).

Schwartz (1988) analisando os condição dos escravos nas propriedades beneditinas afirma que principalmente a partir do final do século XVIII os beneditinos se orientaram por uma prática de trabalho escravo no qual houve uma percepção de melhores condições de vida exemplificadas pela melhoria da alimentação, na queda de despesas salariais, na reduzida aquisição de escravos e no aumento demográfico de caráter natural dos mesmos.

Nos estados do Mosteiro de Jundiáí, datado de 1751, durante a prestação de contas do triênio de Frei José de Jesus Maria Braga, presidente do mosteiro neste período pela 4^a vez, após o relato do que se identificou como sendo as obras realizadas no mosteiro e em seguida no que se identificou como sendo fazenda, é descrito de forma conclusiva os seguintes termos:

Tem o mosteiro três escravos, João, já de idade, Antonio que tem 25 anos e Francisco, sexagenário de idade que é casado, cuja mulher e filhos vivem na fazenda. Ao qual Estado fizemos bem e fielmente em presença de nosso... Frei Manuel de Santa Teresa. Mosteiro de Santa Anna da Villa de Jundiahy em 26 de março de 1751 (ADB/CSB 145, “ESTADO” 1747-1783, FL. 64).

Aquilo que em 1681 se configurava como prática usual entre senhores de terras e instituição religiosa no estabelecimento de costumes escravagistas é observado aqui em um relatório de controle institucional e eclesiástico destinado a leitura das sessões gerais capitulares no Mosteiro de São Martinho de Tibães em Portugal.

Vê-se aqui neste relato não somente a ausência de sobrenomes, mas também a não nomeação da figura escrava feminina. Depois de uma longa explanação sobre o que se realizou em obras de manutenção, conserto e reforma tanto no edifício monástico, como em sua propriedade denominada fazenda, é citada brevemente, a título de listagem de itens de bens de valor, os assim chamados três escravos.

Este relatório é sucedido por sua vez por um novo relatório, desta vez escrito por Frei Manuel de Santa Gertrudes Ayular que foi o seu sucessor no governo do mosteiro de Jundiáí no período de 1766 a 1770.

Seguindo quase que os mesmos moldes de reprodução na redação do relatório, Frei Manuel assim conclui o seu relatório sobre seu governo no Mosteiro de Jundiáí:

Fica hum escravo velho. Ficam cento e dez mil réis para se comprarem dois escravos, produto de dois que tinha agora, hum com uma morte que fez nesta vila, outro com princípio de mal de São Lázaro, os quais em Minas de Goiás os não quiseram e revenderam na Coriutua por cavalos (ADB/CSB 145, "ESTADO" 1747-1783, FL.75).

Têm-se aqui o relato de uma escravidão que perdura até o final de uma vida, de uma condição tal de escravidão que nem mesmo a doença mais excludente é capaz de libertar. O escravo é uma mercadoria entre tantas, que se utiliza como um objeto a ser desgastado seja pela velhice, seja pela doença, muitas vezes motivadas por condições desumanas e insalubres.

Já no governo de Frei Antonio de Santa Maria Landin, no triênio de 1770 a 1772, em um relatório datado de 16 de março de 1773, assim descreve a situação do mosteiro:

Mudou-se uma porta para serventia da horta, que era pela sacristia e fazia muita devassa; ficou agora fechada sobre si com porta e janela. Concertaram-se as portas e janelas da clausura que estavam quebradas. Fizeram-se trezentas e cinquenta braças, digo, trezentas e cinquenta e oito braças, ... para se fechar as cercas. Fez-se um portão com sua cancela, fechadura e chaves. Concertaram-se as cercas e se fez outra de novo para defesa das roças. Fica um negro velho e cego (ADB/CSB 145, "ESTADO" 1747-1783, FL.83).

A descrição das obras realizadas no mosteiro é interrompida abruptamente pela oração sintética e resumida do papel dos escravos no mosteiro; o ficar como no caso logo acima referido se trata da permanência de um objeto que já foi utilizado, e do qual se tirou todo proveito e agora é algo que não tem mais utilidade, mas por se tratar de um bem material, entre tantos outros lá permanece entre as coisas inutilizadas.

Ao se colocar o seu escravo entre os itens de obras do mosteiro esta relação e de pertencimento mais de um objeto em relação ao seu proprietário do que um servo em relação ao seu senhor, e sendo assim o escravo não mais seria o “servo” do Patriarca São Bento por intermédio de seus representantes como descrito pelo autor acima, mas uma ferramenta, um item, entre os objetos do mosteiro como descrito pela Santa Regra:

Quanto aos utensílios do mosteiro em ferramentas ou vestuário, ou qualquer coisa, procure o Abade irmãos de cuja vida e costumes esteja seguro e, como julgar útil, consigne-lhes os respectivos objetos para tomar conta e recolher. Mantenha o abade um inventário desses objetos, para que saiba o que dá e o que recebe, à medida em que os irmãos se sucedem no desempenho do que lhes for incumbido (RB, 1980. p. 43).

Assim observa-se nos relatórios do mosteiro, na seção intitulada “Recibo do Depósito” as seguintes anotações entre outros gastos do mosteiro no ano de 1751:

Que despendeu em vinho, vinagre, doze mil e duzentos réis-----	12\$200
Que despendeu em azeite doce dois mil oitocentos e vinte réis-----	2\$820
Que despendeu em aguardente do Reino e da terra três mil e oitenta réis-----	3\$080

Que despendeu em sal dezoito mil réis -----	18\$000
Que despendeu em sarramentos seis mil quinhentos e sessenta	6\$560
Que despendeu em vestuários para os escravos vinte e três mil novecentos e oitenta mil réis.....	23\$980
Que despendeu em extraordinários três mil novecentos réis -----	3\$900
Soma o gasto em cento e quarenta e seis mil quinhentos e cinquenta réis----	146\$550

(ADB/CSB 145, “ESTADO” 1747-1783, FL.68).

Isto equivaleria para o mosteiro a porcentagem de 16,36% dos gastos descritos dos escravos naquele período.

Já no período de 1766 a 1770 observa-se as seguintes anotações entre outras dos gastos do mosteiro:

Que despendeu em toucinho trinta e oito mil e seiscentos réis -----	38\$600
Que despendeu em pão e farinha de trigo três mil setecentos e quarenta réis-----	3\$740

Que despendeu em provimento para os escravos quinze mil quatrocentos e sessenta réis.....	15\$460
[.]	
Soma o gasto quinhentos e setenta e seis mil novecentos e noventa réis-----	576\$990

(ADB/CSB 145, “ESTADO” 1747-1783, FL.71).

O gasto com os escravos neste período equivaleria a porcentagem de 2,68% em relação à soma total de gastos do mosteiro.

No período de 1770 a 1772 tem-se as seguintes observações com relação aos gastos dos escravos entre outros dispêndios do mosteiro:

Que dispendeu em esmolas, duzentos e quarenta réis -----	\$240
Que dispendeu em demandas três mil e sessenta réis-----	3\$060
Que dispendeu em viáticos, em atolagens: vinte e sete mil e duzentos réis---	
-----	27\$200
Que dispendeu em fretes e carretos: quinze mil e cem réis-----	15\$100
Que dispendeu em provimentos para os escravos: dois mil e oitenta réis-----	
-----	2\$080
[...]	
Soma o gasto: cento e trinta e cinco mil, cento e oitenta mil réis -----	135\$180
Soma o gasto como se deve da lauda atrás -----	135\$180
E como o que o Pe. Gastador recebeu foram cento e trinta e nove mil seiscentos e treze réis.....	139\$613
Fica devendo o Pe. Gastador ao Mosteiro quatro mil, quatrocentos e trinta réis.....	4\$430

(ADB/CSB 145, "ESTADO" 1747-1783, FL.81-82).

O cálculo da porcentagem dos gastos dos escravos sobre o valor total dos gastos do mosteiro neste período é de 2,07%.

No período de 1772 a 1777 foram anotados os seguintes gastos dos escravos no mosteiro entre outros gastos realizados no mesmo período:

Em louça: mil e seiscentos réis.....	1\$600
Em milho: dois mil novecentos e quarenta réis-----	2\$940
Em acubaz: trezentos e quarenta réis -----	\$340
Em azeite de peixe três mil trezentos e oitenta réis-----	3\$380
Em provimento para os negros escravos mil quatrocentos e quarenta réis----	
-----	1\$440
[...]	
Soma.....	297\$452
E como o que o Pe. Gastador recebeu de depósito foi-----	238\$855
Fica o Mosteiro devendo ao Pe. Gastador cinquenta e nove mil duzentos e noventa e dois mil réis.....	59\$2920
que soma ao que o Mosteiro deve ao Mosteiro de São Paulo a razão de juros que são.....	44\$697
Fica o Mosteiro empenhado em-----	403\$994

(ADB/CSB 145, "ESTADO" 1747-1783, FL.97).

O resultado dos gastos dos "negros escravos" em relação a soma total dos gastos do mosteiro neste período foi de 0,5%.

Entre o período de 1780 a 1783 as anotações do mosteiro com os gastos dos escravos apresentam-se da seguinte forma:

Em aguardente de cana para os trabalhadores -----	5\$980
[...]	
Em remédios para os doentes quatrocentos e oitenta réis -----	\$480
Em viáticos, em atolagem dezoito mil e quatrocentos réis -----	18\$400
Em jospas a trabalhadores vinte e cinco mil réis -----	25\$000
[...]	

Soma a despesa255\$060
 (ADB/CSB 145, “ESTADO” 1747-1783, FL.102).

Neste caso o termo trabalhadores pode se referir a escravos uma vez que segundo Barbosa e Witkowski (2018) que analisaram a alimentação dos monges beneditinos no Mosteiro de São Bento de São Paulo nos séculos XVII e XVIII constavam como gastos da mordomia do mosteiro em 1682 aguardente para os negros, informação esta também confirmada por Taunay (1927) que tendo acesso aos documentos originais do Mosteiro de São Bento de São Paulo assim escreve: “Em 25 de Aguardente para os negros dois vinténs ----- \$040” (TAUNAY, 1927. p. 124).

A porcentagem obtida dos gastos com os escravos no mosteiro jundiense no período compreendido entre 1780 e 1783 foi de 12,12%.

Todos estes valores provam um rígido controle nos gastos em relação a escravaria, que durante o período compreendido entre 1751 e 1783 não ultrapassou a margem de 16,36%, ficando em média em torno de 0,5% a 2,68%, o que em relação aos gastos do mosteiro representam uma quantia mínima.

Daí se deduz que entre compreender seus escravos como aqueles a quem se pudessem “pregar a *Verdade Católica* no intento de salvar as almas dos tais” (ENDRES, 1980. p. 124-125) e utilizá-los como ferramentas de um sistema de produção no qual se justifica tal procedimento pelas reproduções das práticas senhoriais e pela instrumentalização de sua própria espiritualidade, talvez a balança pese mais para a última ponderação.

Entrementes a escravidão negra começa a aparecer ao lado da escravidão indígena no relatório de 1747 durante o 3º triênio de Frei José de Jesus Maria Braga é dito que:

Fizeram-se três ambulas de prata para os santos óleos com sua cruz no remate que o fazem muito grave. Ficam providas, o que não havia neste mosteiro. Comprou-se um missal que tem todos os cadernos com os santos novos de nossa Ordem, comprou-se um livro intitulado Baptismo, para administrar os sacramentos aos escravos e administrados (ADB/CSB 145, “ESTADO” 1747-1783, FL.62).

Temos logo abaixo, a descrição da identidade destes escravos sendo citados e nomeados pela origem do local de tráfico escravo, a Costa da Mina; esta nas palavras de Luis Nicolau Parés (2018) era o litoral que se estendia desde o leste do castelo de São Jorge da Mina (atual Gana) até a Faixa do rio Lagos (atual Nigéria); ali se falavam as línguas da família kwa e durante os séculos XVIII e XIX as principais

potências da região foram os reinos de Daomé (no atual Benim) e o reino de Oyó na Nigéria. Para este autor cerca de “47% dos africanos ocidentais desembarcados no Brasil provinham da Costa da Mina” (PARÉS, 2018. p. 78).

Comrou-se um escravo por nome Francisco, de nação mina, casado cuja mulher se chama Benta e seus filhos Ignez, João, Maria, Francisco, Gertrudes; e seus sobrinhos Antonio, Florinda e Izabel; se sujeitaram a administração deste mosteiro por sua escritura pública cuja ...original no notaz com três lados no Livro da Religião (ADB/CSB 145, “ESTADO” 1747-1783, FL.63).

Estes escravos comprados e impostos a administração do mosteiro, não podem agora ser caracterizados como indígenas, uma vez que o termo administração, referente a escravidão, se refere agora de modo particular ao rol anotado de uma escritura em cuja redação se encontra o nome da nação do escravo cognominado Francisco e assim, por conseguinte, de sua parentela. Tal mão de obra será utilizada no plantio da fazenda como se vê no relatório produzido por Frei José de Jesus Maria Braga dividido entre as obras realizadas no mosteiro e as obras realizadas na fazenda; está na descrição do mosteiro o seguinte apontamento:

Novamente se fabricou uma fazenda em terras do mosteiro desviada da vila um quarto de légua; abriu-se novo caminho para a dita e se concertou e aterrou; nela se fizeram seis moradas de casas para os administrados, fez-se mais uma casa para se recolher os mantimentos (ADB/CSB 145, “ESTADO” 1747-1783, FL.63).

O regime de gestão de uma fazenda beneditina segundo estudo de Vitor Hugo Monteiro Franco (2021) era similar a administração dos assim chamados seculares, tendo, porém, a característica particular de um projeto, se assim pode se dizer, de escravidão cristã, no qual esta era justificada e defendida tendo por base uma interpretação das Sagradas Escrituras e da tradição cristã que estabelecia uma relação de obrigatoriedade entre senhores e seus escravizados.

Entretanto esta justificativa de cunho teológico- espiritual pareceu não ocorrer em se aplicar de fato na administração destas fazendas visto que Franco (2021) observa, por exemplo na análise da administração da fazenda beneditina de Iguassú no Rio de Janeiro uma preocupação mais ligada às orientações técnicas de aperfeiçoamento agrícola do que propriamente um zelo dirigido a cuidados pastorais. De fato, tal afirmação pode ser comprovada também pelo estudo de Stuart B. Schwartz sobre os engenhos e os escravos na sociedade colonial publicado em 1988 quando ao descrever a administração dos engenhos da Bahia é dito que esta é

consequência de “uma boa administração, melhor tratamento dos escravos, resultando em taxas de mortalidade mais baixas e de fecundidades mais altas e de economia de gastos” (SCHWARTZ, 1988. p. 202).

Esta boa administração nada mais é do que uma preocupação técnica em se manter estável e lucrar com o que se produz em suas fazendas de acordo com a variabilidade do mercado de sua época.

Assim seria mais conveniente aos seus proprietários adotar um regime escravocrata no qual se preservasse uma estrutura familiar escrava visando a manutenção e perpetuação desta mão de obra e uma cessação de práticas de conflito entre senhores e escravos pela própria tessitura familiar proposta em suas propriedades, que através de vínculos de apadrinhamento e compromissos familiares mantinham o sistema de escravidão estável.

Schwartz (1988) percebendo tal movimentação por parte da Província Beneditina do Brasil olha para seus documentos e observa que estes

indicam a preocupação especial desses padres com a formação das famílias escravas. [...] Em 1752, uma reunião geral dos beneditinos em São Paulo determinou que os escravos solteiros se casassem, e em 1783 os beneditinos de São Paulo liberaram de trabalhos pesados qualquer escrava com seis filhos vivos (SCHWARTZ, 1988. p. 293).

No relatório enviado ao Padre Provincial Frei Francisco de São José, datado de 12 de setembro de 1764, o Presidente do mosteiro de Jundiáí, Frei Manoel de Santa Gertrudes, assim descreve as posses de seu mosteiro durante seu governo:

Obedecendo à ordem de Vossa Reverendíssima na qual me manda debaixo de preceito lhe declare os rendimentos deste Hospício e o número de monges que nelle residem, revendo os recibos e fóros acho que as suas rendas são tão diminutas que todas se reduzem ao número de 20 vaccas e ao trabalho de 3 escravos, que tantos tem o Hospício em uma chacara, da qual se tira o sustento para o Presidente e o Companheiro (TAUNAY, 1927.p. 215).

Note-se que a palavra trabalho está associada a escravos e a sustento do mosteiro; embora o superior deste tenha a compreensão de que o mosteiro de Jundiáí possua “posses diminutas”, no entanto embora haja somente dois monges habitando nele o número de escravos permanece maior em relação a eles e é justamente de seus trabalhos que se sustentam esta comunidade.

A exemplo do que foi explanado sobre os indígenas administrados, o que se depreende do relatório produzido pelos “Estados” do Mosteiro de Jundiáí de 1770 –

1772, durante o governo de Frei Antonio de Santa Maria Landim pode fornecer uma perspectiva sobre o assunto:

Encarnaram-se três imagens pequenas que estavam muito velhas: uma de Nossa Senhora das Mercês, outra de São Gonçalo e outra de São Miguel. Fizeram-se dois nichos no corpo da Igreja, em um se pôs a imagem de São Francisco, e no outro a imagem da Senhora do Amparo, imagens que já haviam na igreja (ADB/CSB 145, "ESTADO" 1747-1783, FL.82-83).

José Ramos Tinhorão (2000) ao analisar a gênese das irmandades e confrarias dos escravos africanos e pardos em torno de imagens cristãs destaca que já em Lisboa em 1441 os escravos africanos instituíram a Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos na Igreja de São Domingos devido a não aceitação de irmãos negros pelos homens brancos da Confraria de Nossa Senhora do Rosário de Lisboa e assim de modo similar uma associação passou a existir no Brasil (TINHORÃO, 2000. p. 87).

Tinhorão (2000) lança a hipótese de que a preferência dos escravos africanos pela Virgem do Rosário seria a de que o seu rosário se assemelharia à memória religiosa das peças oraculares utilizadas nas cerimônias invocatórias do orixá africano Ifá.

Não somente em torno da Virgem do Rosário se constituíram associações, mas também, segundo o autor, se buscava patronos para confrarias que traduzissem de alguma forma a sua identidade étnica através da diferenciação da cor da pele.

Assim Santa Efigênia, Santo Elesbão, o Rei Mago Baltazar, Nossa Senhora do Amparo e Nossa Senhora das Mercês, esta última lembrada como libertadora dos cristãos da escravidão moura e reconfigurada a realidade latina seriam os santos escolhidos de acordo com este critério de afinidade.

No caso da presença das imagens de Nossa Senhora das Mercês e de Nossa Senhora do Amparo na igreja do mosteiro uma poderia estar traduzindo a aspiração por liberdade destes grupos específicos de escravizados enquanto a outra serviria de protetora frente violência da escravidão, ou fazendo um paralelo com que sugere Piratinga Júnior (1991), referindo-se a imagem de nossa Senhora da Conceição, seria uma continuidade, "uma última fraternidade ou uma reminiscência das senzalas de São Bento" (PIRATINGA JÚNIOR, 1991. p. 133) a qual se dividia entre os ritmos do trabalho nos dias da semana e da catequese beneditina aos domingos e dias santos (Endres, 1980. p. 126).

Há também a informação de que a devoção a Nossa Senhora das Mercês, em território português chega com a vinda dos religiosos mercedários, que exerceram suas atividades na região amazônica a partir de 1639.

Já em 1751 observa-se a presença de sua devoção na construção de igrejas e capelas mineiras da Vila de São João Del e Vila Rica e Tiradentes, localidades ligadas a mineração e por consequência, a prática do trabalho escravo, como por exemplo a Irmandade de Nossa Senhora das mercês dos pretos crioulos em Tiradentes.

Além disso, há narrativas de fundações de capelas e igrejas espalhadas pelo Brasil que estão associadas de alguma forma com a condição escrava, como por exemplo a capela de Limeira e a Igreja de Barra Mansa no sul do Rio de Janeiro.

Estariam então estas imagens compondo ao lado de Santa Anta Ana o desejo de um reconhecimento e ascensão social frente aos impedimentos de ordem étnico-religiosos abordados por Viana (2016) em relação aos pardos, mas também estendido de forma análoga aos escravos do mosteiro uma vez que o discurso beneditino em relação a escravidão incluía “a miragem da liberdade, por meio de um complexo e bem planejado sistema de alforria” (COSTA, 2020. p. 17).

Como último ponto a que se destacar o fenômeno dos padrinhos celestes, analisados por Franco (2021) que relacionando a vivência religiosa na Fazenda de São Bento do Iguassú percebeu o costume, entre processos e relações de compadrio de escravos e livres a escolha de compadres celestiais.

Estes eram os santos da Ordem de São Bento, motivados pelos escravos serem escravos da mesma Ordem; entretanto não se pode concluir a partir disto que tal ação foi simplesmente um mero ato de submissão aos comandos de seus senhores, mas antes, segundo o autor, “significava a busca por proteção em momentos chaves para as mães escravizadas” (FRANCO, 2021. p. 127).

Nesta perspectiva poderia agir o mosteiro de Jundiá de igual forma em relação aos seus escravizados e assim Santa Ana, como paralelamente, Nossa Senhora do Rosário, padroeira da capela beneditina de Iguassú, seria a sua madrinha celestial.

10. FESTAS E PROCISSÕES COLONIAIS E O CULTO À SANT'ANA EM JUNDIAÍ

Para situar o fenômeno das festas religiosas de caráter popular em Jundiá no período barroco, ou seja, compreendido entre o século XVII e XVIII, e sua relação com

o Mosteiro de São Bento e mais precisamente com o culto à Santa Ana no mesmo período, seria útil pensar sobre o comportamento da população daquela época em relação aos seus santuários.

O pesquisador Miyoko Makino (1981) discorrendo sobre a fundação e o desenvolvimento de Jundiaí entre os anos 1655 e 1854 revela qual era o costume desta comunidade ao longo de todos os dois primeiros séculos a partir do estabelecimento de igrejas em seus limites urbanos.

Como em quase todas as aglomerações urbanas brasileiras do período colonial, a maioria dos habitantes da Vila se retirava para seus sítios e roças, permanecendo as casas praticamente fechadas e vazias. O movimento, a vida do aglomerado se faziam sentir nos dias de festas, quando os moradores, deixando as roças, participavam das missas, das procissões, dos folguedos (MAKINO, 1981. p. 48).

Por esta indicação têm-se a percepção de que esta população era a princípio, essencialmente rural, e que a existência de uma igreja ou capela em seus espaços ditos urbanos cumpria a função de oficialização daquela vila, uma vez que eram nas igrejas curadas, ou seja dotadas de um pároco ou vigário, que se registravam de modo oficial os nascimentos, no Livro dos Batismos, os casamentos, no Livro dos Casamentos e as mortes no Livro dos Óbitos, tão necessários para a aferição e averiguação das autoridades civis e eclesiásticas que determinavam os rumos da continuidade ou não de um povoado.

Se a Câmara Municipal tinha a sua importância no registro das distribuições de terras, na coleta de impostos e na aplicação das Leis da Coroa, esta só teria sua razão de ser se de fato houvesse o núcleo identitário que conferisse e autenticasse o seu poder, a matriz colonial.

Estas passavam por um controle rígido da autoridade eclesiástica maior, o Arcebispado da Bahia, que através de suas Constituições Primeiras de 12 de junho de 1707, determinava que:

Ainda que é coisa muito pia e louvável edificarem-se capelas em honra de Deus Nosso Senhor, da Virgem Senhora nossa e dos Santos, porque com isso se exercita e afervora a devoção dos fiéis, e se segue a utilidade de haver nas grandes e dilatadas paróquias lugares decentes, em que comodamente se possa celebrar; como convém muito que se edifiquem com tal consideração que, erigindo-se para ser casa de oração e devoção, não o sejam de escândalos pela pouca decência, e ornato delas, ordenamos e mandamos que, querendo algumas pessoas em nosso arcebispado fundar capelas de novo, nos dê primeiro conta por petição, e achando nós por vistoria e informação, que mandaremos fazer, que o lugar é decente e que se

obrigam a fazer de pedra e cal, e não somente de madeira e barro (VIDE, 1853. p. 254).

Ora, de acordo com tais exigências o que se presume é que igrejas como a matriz de Jundiaí e a igreja do Mosteiro de São Bento de Jundiaí que foram erguidas uma na primeira metade do século XVII e a outra no início da segunda metade do século XVII foram construídas com o material a disposição no povoado: madeira e barro; tanto que Marques (2008) ressalta que primeiramente a capela que originou a matriz era feita de materiais simples e que depois foi substituída por uma construção com paredes feitas de taipa de pilão e coberta de telhas (MARQUES, 2008. p. 42).

Consultando outras fontes, a descrição do Vigário o Pe. Manoel de Castro Aguiar em relatório enviado à Cúria Metropolitana de São Paulo em 1747 condiz com a informação acima citada declarando que:

Tem esta matriz três altares. O altar Mór e dois laterais, ficando para a parte do Evangelho, abaixo do arco da Capela Mór, o altar de Nossa Senhora do Rosário, e para a parte da Epístola o terceiro altar que é do Cr. São Miguel Arcangelo; é feita a Igreja com paredes de taipa de pilão e coberta de telhas e sem forro o corpo da Igreja, exceto a Capela Mór que é forrada por cima somente e tem seu retábulo liso pintado somente (MAZZUIA, 1976, p. 24).

Comparando este relato com o “Estado” do mosteiro de 1770 escrita por Frei João de São Domingos, no governo trienal de Frei Manoel de Santa Gertrudes Ayular temos uma configuração análoga a estrutura da matriz:

Retelhou-se o Mosteiro, e a Igreja se caiu, fez-se um muro de adobe de altura de sete palmos, de quatro braças digo de comprido, com duas quadras uma fronteando o Pátio do Mosteiro, com a outra para a parte da vila; fez-se outro muro de taipa de pilão com dois palmos de gofro, sete de alto e com novecentos e oitenta palmos de comprido (ADB/CSB 145, “ESTADO” 1747-1783, FL.73).

Estabelecido os seus espaços sagrados representativos para a comunidade, a matriz, que é o seu centro de onde se irradia e se oficializa toda a doutrina de sua fé e o mosteiro, lugar onde “através das *Suaz oraçóez*, e *Sacrifiçioz*, os beneditinos, monges contemplativos, se encarregavam de intermediar a conexão entre a divindade e os colonos, pelo bem e aumento da colônia” (TAVARES, 2005. p. 17). Haveria nestas igrejas alguma produção material que indicasse uma função ritual de caráter festivo que levasse a comunidade do interior de seus templos para as ruas de seu povoado, que os levasse de um contato puramente sagrado para uma identificação mais aproximada com o mundo profano.

Seguindo novamente o relatório do Vigário Manuel de Castro Aguiar de 9 de julho de 1747 temos a indicação de que a imagem de Nossa Senhora do Rosário “é uma pequena que serve nas procissões de seu terço com sua coroa de prata e manto de seda” (MAZZUIA, 1976. p. 25) e que a matriz possui uma caldeirinha de água benta “pequena que serve nas funções da S. Santa e procissões e enterros” (MAZZUIA, 1976. p. 25) e que esta também possui “oito ópas brancas de tafetá que é do Santo Rosário, que servem quando a Santa vai em procissão nas práticas domingos de seu terço” (MAZZUIA, 1976. p. 27) é uma referência ao pálio¹⁸ utilizado durante a procissão de Nossa Senhora do Rosário: “tem dois guionz, um branco que é de Nossa Senhora do Rosário” (MAZZUIA, 1976. p. 27).

Além do indicativo material a procissão da imagem de Nossa Senhora do Rosário, há o indicativo referente aos rituais da Semana Santa: “tem mais um pálio de seda preta usado com suas varas de pau que serve para a Semana Santa (MAZZUIA, 1976. p. 28) e o “andor do Senhor dos Passos com suas toalhas roxas, uma de tafetá do bom, outra velha de chamalote com seu pendão novo também de chamalote, cruz e esquife novo com toda decência o trajam com cabeleira nova e seu diadema de prata” (MAZZUIA, 1976. p. 28).

Com referência ao Santíssimo Sacramento, elemento fundamental para a festa do Corpo de Deus, há os seguintes indicativos: que além de ter a igreja um pálio para a procissão de Nossa Senhora do Rosário tem ela “outro de tafetá vermelho que é do Santíssimo” (MAZZUIA, 1976. p. 27) e “um relicário resplendor em que se expõe o Santíssimo Sacramento nas funções de festa” (MAZZUIA, 1976. p. 27).

Já em relação a igreja do mosteiro encontrou-se a seguinte informação em relação ao Santíssimo Sacramento: “enterrou-se um relicário de pau que servia de expo. e andor ao Santíssimo Sacramento e muito mais coisas se enterraram que não tinham serventia” (ADB/CSB 145, “ESTADO” 1747-1783, fl.62) e em relação a imagem de Sant’Ana: “Fez-se uma caixota com seus baixos para a procissão da imagem da caridosa Santa Anna” (ADB/CSB 145, “ESTADO” 1747-1783, fl.63) e referente ao rituais da Semana Santa: Fez-se um Calvário de pau lavrado a Romana e se colocou no meio do Pátio em frente da Porta da Igreja” (ADB/CSB 145, “ESTADO” 1747-1783, fl.63), sendo estas informações relatadas e assinadas por Frei José de Jesus Maria

¹⁸ O Pálio neste caso é uma espécie de dossel feito de tecido de seda ou outro à disposição, enfeitado por franjas e que é sustentado por quatro varas servindo de abrigo às imagens dos santos e do Santíssimo Sacramento durante suas procissões.

Braga e Frei Manoel de Santa Gertrudes Ayular em 26 de março de 1751; já um pouco mais adiante em um relatório de 16 de março de 1773 anota Frei Amaro de Jesus Maria Rangel de Bulhões, conventual do mosteiro durante o governo de Frei Antonio de Santa Maria Landim, que “colocou-se a Santíssima Santa Ana no seu nicho, concertou-se o altar e ficou em melhor forma do que estava” (ADB/CSB 145, “ESTADO” 1747-1783, fl.82).

Todas estas informações confluem em três percepções principais: a primeira, era preciso observar os costumes e usos conforme determinados pela Coroa através de seu instrumento de controle, que eram as Ordenações Filipinas, as quais estipulavam rígidas penas para serem aplicadas nos casos de manifestações de desrespeito ou blasfêmia, mesmo ausência dos rituais religiosos públicos.

A segunda é o mecanismo de controle social é observado também pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707) que estabelece o cumprimento de excomunhões e penalidades em dinheiro para os religiosos que se ausentassem na Procissão do Corpo de Deus e para os súditos em geral que estivessem submetidos às disposições do

Direito Canônico, Leis, e Ordenações do Reino, e costume deste Arcebispado, e também as mais que nós mandamos fazer, observando-se em todas a ordem, e disposição necessária para perfeição, e majestade dostais netos, assistindo-se neles com aquela modéstia, reverencia, e religião, que requerem estas pias, e religiosas celebridades (VIDE, 1853. p. 191).

A terceira são as práticas públicas, como observado por Luiz Mott (2018), muitos dos hábitos religiosos públicos que faziam parte da metrópole encontraram no Brasil e principalmente de forma mais acentuada nas vilas interioranas um deslocamento de culto com suas múltiplas manifestações dentre elas as procissões, do espaço exterior e urbano para o interior e doméstico.

Neste sentido, as festas dedicadas aos santos, os ritos quaresmais e a solenidade do Corpo de Deus se configurariam em sua forma distantes das originárias em Portugal, se adequando a uma realidade onde “os aristocratas da América portuguesa desprezavam os templos e espaços religiosos públicos” (MOTT, 2018. p. 125).

Se este era o pensamento da então elite colonial, para Tinhorão (2000), era justamente nestes espaços e de modo específico nas procissões, que a “gente comum” encontrava o seu lugar, protagonizando as representações rituais ali

presentes, por meio da tradição medieval da encenação teatral dos mistérios da vida de Cristo e dos santos.

O que se observou em Portugal, segundo o autor antes citado, relacionado a evolução da procissão do Corpo de Deus em Portugal, a partir do século XIV, no Brasil pode ser constatado no século XVI nos relatos dos padres jesuítas que a descreviam com a inclusão de “danças e invenções à maneira de Portugal” (TINHORÃO, 2000. p. 77), sendo no século XVII integrada à realidade das camadas sociais da população negra e mestiça que a ela se associou através dos ofícios mecânicos responsáveis pela realização dela.

Para Rita Amaral (2003) as procissões coloniais eram “ao mesmo tempo eventos comunitários e hierárquicos” (AMARAL, 2003. p. 191), onde a igreja exercia o seu controle sobre a população e os colonos encontravam uma resposta para a sua busca por proteção espiritual diante das calamidades e enfermidades provocadas pela natureza.

Ainda sob este viés, Amaral (2003) relacionando a festa religiosa com as procissões no período colonial, destaca que estas agregaram um estado de lazer, entretenimento, fantasia, recursos teatrais e inserções de caráter profano como a distribuição de gêneros alimentícios. Isto tornou tais eventos uma oportunidade de trocas de bens simbólicos entre as classes sociais envolvidas.

Para a autora citada, servindo como um instrumento de pacificação e reafirmação dos poderes instituídos eram as festas católicas um dos meios mais tangíveis pelos quais tanto a Coroa portuguesa como a Igreja Católica propagavam os seus valores na colônia, servindo de discurso catequético para os indígenas, elemento congregante entre os colonos e oportunidade de inserção social para os escravos.

Este último fato, aliás, é conferido por Tinhorão (2000) que observa nas procissões dos santos não só a participação de irmandades de negros africanos e pardos no final do século XVII, mas também a organização delas em torno de santos patronos, adquirindo inclusive, como no caso citado pelo autor, a posse de um dos altares laterais da igreja de São Bento do Rio de Janeiro dedicado a São Braz em 1698.

Taunay (1927) coligindo a documentação setecentista do mosteiro de São Paulo indica o mesmo processo na seguinte transcrição:

E como os pardos e pretos não tivessem estabelecido outras irmandades, que pelo tempo adiante foram formando, como hoje é constante na sua mesma Igreja da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário desta cidade; tomavam este sobre si, e por sua devoção o quererem festejar a Sra. Dos Remédios neste Mosteiro como Irmandade (TAUNAY, 1927. p. 140).

Neste mesmo mosteiro era festejada a imagem de Santa Ana doada por um leigo de nome Manoel Fernandes, natural de São Paulo. Segundo relato esta devoção no mosteiro de São Paulo recebia estipêndios para que “no seu dia se festejasse a Santa com toda a pompa, como lhe pedia a sua devoção” (TAUNAY, 1927. p. 141).

Daí a semelhança possível com a preocupação dos monges de Jundiáí em celebrarem e promoverem a festa e procissão de Santa Ana naquele cenóbio, elencando entre outros gastos, além da referida base para a procissão da santa, gastos com música: “Que despendeu em música seiscentos e quarenta réis--640 réis” (ADB/CSB 145, “ESTADO” 1747-1783, fl.71).

Em paralelo ao que ocorria no mosteiro, com a devoção de Santa Ana na Vila de Jundiáí, as preocupações com as festas religiosas e procissões se faziam notar pelos relatórios enviados a antiga Cúria Diocesana de São Paulo no ano de 1747. Havia apenas uma irmandade de nome desconhecido, sendo que, segundo consta o registro, em 1722 haviam duas irmandades uma denominada Irmandade das Almas do Purgatório e a outra Irmandade do Santíssimo Sacramento, mas que não prosperaram, ficando as funções da Semana Santa ao encargo da “devoção dos fregueses da vila” (MAZZUIA, 1976. p. 28).

Sobre a Irmandade das Almas do Purgatório Riolando Azzi (1978) Informa que esta estava associada a imagem de São Miguel Arcanjo e que deve a sua existência a crença e ao culto muito arraigado entre o povo acerca das almas do purgatório e que uma de suas características era o acompanhamento da procissão pelas almas que se efetuava no adro das igrejas (AZZI, 1978. p. 99).

O adro neste caso era, segundo o autor, o local exterior onde se situava o cemitério da igreja, eram espaços que se situavam ou ao lado ou atrás das igrejas onde o vigário da matriz todas as segundas-feiras passava em procissão aspergindo com água benta todo este sítio onde “tudo era anônimo e sem epitáfio, quase até 1850 (AZZI, 1978. p. 99).

Segundo Roberto Franco Bueno (2017) havia na antiga Vila de Jundiáí três cemitérios que se enquadravam na descrição acima antes da construção em 1860 do

Cemitério Nossa Senhora do Desterro em terras de propriedade do mosteiro de Jundiáí.

O primeiro deles estava situado nos fundos da antiga Igreja Nossa Senhora do Rosário, demolida em 1922. Informa o autor que esta igreja também possuía nos seus fundos um cemitério reservado para os índios, “negros, cafuzos e escravos” (Bueno, 2017. p. 85).

O segundo era o Cemitério da Fábrica¹⁹ situado atrás da antiga Matriz em uma praça denominada Largo de São José.

O terceiro se encontrava nos fundos do Mosteiro de São Bento, informando o autor que “houve por um tempo um cemitério, não se tem certeza se para uso exclusivo do Priorado ou para uso geral da comunidade, o que não se pode apurar por ausência de documentação confiável (BUENO, 2017. p. 89).

Mazzuia (1976) sobre este assunto acrescenta uma nota explicativa ao livro de Registro de Óbitos de Escravos registrados no período de 1744 a 1787 dizendo que:

Nas Igrejas de Jundiáí foram sepultados muitos escravos e brancos, digo nas Igrejas: Matriz, do Rosário, esta situava-se no Largo do Rosário, atual Praça Rui Barbosa; Santa Cruz, no Largo do mesmo nome, atual Praça da Bandeira e Mosteiro de São Bento, na atual Praça Tibúrcio Siqueira. (A Igreja do Rosário foi demolida em 1922) (MAZZUIA, 1976. p. 111).

Bueno (2017) ainda acrescenta que foram encontrados e transferidos para o Cemitério Nossa Senhora do Desterro os restos mortais dos Adros das Igrejas Rosário e da antiga Capela de São Benedito dos homens Pretos, que foi demolida para a construção a Igreja de Santa Cruz, que por sua vez também foi demolida em 1938 para ceder espaço para a realização da Segunda Festa da Uva de Jundiáí.

Citou-se anteriormente a presença da imagem de São Miguel tanto na Igreja da Matriz (MAZZUIA, 1976. P. 25) como na Igreja do Mosteiro de São Bento (ADB/CSB 145, “ESTADO” 1747-1783, FL.82-83), o que pode indicar a presença de um culto estruturado em irmandade, como na Matriz, ou não como no Mosteiro, onde se daria particular atenção ao culto devido aos mortos, em particular às Almas do Purgatório.

Sobre as Irmandades do Santíssimo Sacramento Azzi (1978) informa que eram responsáveis pela organização da Procissão do Corpo de Deus; eram constituídas apenas por homens, dada a sua proximidade com o culto do Sacramento de Eucaristia

¹⁹ Segundo Bueno (2017) era como se chamavam as paróquias da Matriz e do Rosário.

e tinham a obrigação de o promoverem da forma o mais solene possível, sendo a procissão do Corpo de Deus uma solenidade que, em sua magnitude, assumia um caráter apoteótico, revestido como um cortejo triunfal onde se podia visualizar “uma quantidade prodigiosa de cruces, relicários, adornos, paramentos ricos, muita tropa formada, misteres, confrarias e congregações” (AZZI, 1978. p. 149).

Era esta festa tão mesclada com o profano que perdendo um pouco as suas características iniciais de oração, contemplação e contrição que eram um extravasamento dos sentidos, sendo ela uma espécie de precursora do carnaval com suas músicas, danças, alas, e carros alegóricos.

Os exageros em relação a ela foram sentidos pelos estrangeiros que não deixaram de registrar a sua indignação diante deste evento, ficando impressionados não pela atitude piedosa em relação ao Santíssimo Sacramento, mas pela atitude jocosa e extravagante aos seus olhos (AZZI, 1976. p. 149).

Neste sentido era a festa e procissão do Corpo de Deus, tanto para a Matriz como para o mosteiro, como se pode deduzir através da descrição de objetos sagrados ligados a este culto e presentes nas duas igrejas, algo que se expressava não somente segundo os ditames das normas eclesiásticas, mas que poderiam estar aderidas a questões de apelo popular, como música, desfile de mascarados e danças como observado em outras regiões do país à época colonial.

Esta devoção, em relação ao Corpo de Deus pôde ser observada nos registros da Câmara Municipal de Jundiá que revela a estreita relação entre os poderes civil e religioso quando por exemplo no ano de 1751, mesmo ano da confecção do suporte para a procissão de Santa Ana no mosteiro de São Bento, o Procurador da Câmara, Capitão João Luís de Quadros, paga a quantia de 2\$560 réis ao vigário da matriz o Pe. Inácio de Almeida Lara. No ano seguinte, a quantia paga pela Câmara que inclui gastos com os padres, mestre de Capela e cera somam o total de 21\$100 réis.

No ano de 1779 os gastos da Câmara com a festa do Corpo de Deus foram oito patacas para se cantar seis missas e se fazer duas procissões, mais duas patacas para se tocar na festa, mais quatro mil réis em música (MAZZUIA, 1976. p. 96).

Segundo estas informações o que se observa é que a festa do Corpo de Deus em Jundiá era o grande acontecimento ao lado das cerimônias da Semana Santa e ainda que comparativamente menor em termo de proporção e alcance em relação às festividades ocorridas em Recife, Salvador e Rio de Janeiro como descrito por

Tinhorão (2000). Eram possivelmente, segundo o registro de gastos acima mencionado, eventos que reproduziam em menor escala o efeito catalisador da igreja em afirmar a sua autoridade junto ao povo através da instrução de seus dogmas e sacramentos e de sua intrínseca união com o Estado.

Neste aspecto a procissão, segundo Ricardo Luiz de Souza (2013), seria este lugar onde os fiéis estariam ligados à Igreja no sentido de pertencimento, ocupando um espaço exterior ao templo em que o profano poderia ser absorvido através de seus rituais.

Aquele que participava de tais ritos, segundo o autor, procurava conquistar o favor divino, a sua graça e proteção, posicionando-se contra os temores de um mundo natural hostil e aliando-se aos efeitos miraculosos das interseções dos santos, que por meio dos *exempla* de sus vidas extraordinárias, serviam de intermediários entre as duas realidades: a dos suplicantes e a dos eleitos que vivem em estado perfeição e de união com a divindade.

Constituir e fazer parte de uma procissão seria então como “manter uma rede de segurança, e não as realizar significava perder a proteção sobrenatural e expor-se indefeso ao perigo (SOUZA, 2013. p. 51).

Estaria então a festa de Santa Ana no mosteiro de Jundiáí atrelada a estes princípios, nos quais a população local se serviria da presença da santa, por meio de sua imagem, alcançando assim um estado de proteção, tornando santificados os espaços por onde ela circula pela irradiação de seus efeitos miraculosos.

Daí a importância da circulação da imagem desta, de modo festivo, ritual e processional, significando a “ação sobre elementos naturais, buscando torná-los propícios aos interesses humanos” (SOUZA, 2013, p. 51), com um contato mais direto, aproximando a realidade que, escondida no templo, agora se expande para todos os lugares, adentrando portas, calçadas e janelas pelo efeito concreto da visão de sua presença.

11. CONCLUSÃO GERAL

Até o presente momento o que se pode concluir é que o culto de Sant'Ana no ambiente monástico beneditino se desenvolveu a partir de conceitos devocionais, cuja gênese tiveram origem nos movimentos de piedade católica da baixa Idade Média como observado nas peças literárias do monge cisterciense Christian de Lilienfeld (*séc. XIII – 1330) ou nos breviários do Mosteiro de Lehnin de 1518, assumindo expressões mais instrumentalizadas ao longo do processo da Contra Reforma.

Estas expressões, longe de assumirem um caráter de uma cultura popular, atingem contornos predominantemente elitistas, uma vez que o discurso religioso do culto se dá na ordem do plano das ideias, como o caso do abade Johannes Trithemius e seu esforço em compor um texto referente a devoção de Sant'Ana. Nesse texto transparece um conceito teológico imaculista sobre a vida de Sant'Ana, dirigido a um pequeno círculo de devotos estudiosos letrados ou como o caso do teólogo beneditino Karl Stengel (1581-1663) e seus escritos sobre Sant'Ana, emoldurados de um classicismo erudito, com uma preocupação exacerbada com a forma mais do que com o conteúdo, ainda que subsista um pano de fundo de discussão teológica sobre a genealogia de Sant'Ana, como forma de rebater as teses protestantes acerca do dogma da imaculada concepção da Virgem Maria.

Apresenta-se também no mesmo nível de compreensão do culto, Dom Agostinho Calmet (1672-1757) que persegue o mesmo tema genealógico, porém dando ênfase a uma perspectiva mais enciclopedista e iluminista, bem ao gosto do espírito de sua época.

Já na península ibérica de maneira bem específica, este culto está atrelado a estruturas relacionais de reciprocidade entre a nobreza e o senhorio local e os membros da instituição monacal que a eles estão aderidos.

Tal estrutura propicia uma configuração de vida religiosa em torno do culto de Sant'Ana, em que este é mais uma afirmação simbólica de um contrato social entre as elites firmadas e o mosteiro favorecido do que um culto devocional que visava à elevação piedosa e espiritual de seus fiéis.

Quando este culto atravessa o mundo europeu e se instala em território ultramarino, percebe-se que o culto de Sant'Ana nos mosteiros é essencialmente urbano, com exceção dos mosteiros de Santos, cujo culto era derivado de uma capela

rural da fazenda de Acaraú, da família de Frei Gaspar da Madre de Deus e da capela de Nossa Senhora do Pilar, pertencente ao engenho de Vargem Grande, propriedade do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro.

A característica do culto de Sant'Ana nos mosteiros da Província Beneditina do Brasil era a sua estruturação nas relações de reciprocidade entre a elite senhorial das vilas e cidades nas quais a comunidade monástica se estabeleceu e também a influência de autoridades religiosas como Frei Gaspar da Madre de Deus e o Abade Frei João da Conceição Cunha Filho.

Segundo análise documental, selecionada nesta pesquisa, a devoção à Sant'Ana era organizada em um sistema administrativo-financeiro que normatizava de que forma o culto deveria ser celebrado nos mosteiros.

Aliás, a imagem invocada nestes espaços era predominantemente a de Sant'Ana Mestra. Esta imagem apresenta uma matrona com vestes coloniais, sentada em um trono tendo em seu colo o livro da Doutrina da Fé; sua postura é a de ensino, com o dedo indicador apontando para as palavras escritas do livro, geralmente contendo uma saudação mariana, enquanto com o outro braço estendido envolve a Virgem Menina.

Esta iconografia reforça a ideia de uma catequese tridentina voltada para a educação dos fiéis e de modo particular para a educação feminina, transparecendo através de sua imagética os valores propalados pela Contrarreforma. Serve ela, então, como instrumento destes valores, que enfatizam a explicitação das verdades da fé católica, o culto dos santos, e a educação por meio da fé.

Esta catequese, em relação ao mosteiro de São Bento de Jundiá, será absorvida não de maneira uniforme e igual durante o período colonial. Tal afirmação recebe o seu respaldo à medida em que se observam as relações deste com os seus administrados indígenas e com seus escravos de origem africana.

Em relação aos primeiros, embora Endres (1980) e Taunay (1927) defendam a tese de que “é preciso coligir o que fizeram os beneditinos durante o século XVII em benefício dos índios, assistindo-os tanto no norte como ao sul da Terra da Santa Cruz, com verdadeira abnegação, e dedicação apostólica” (ENDRES, 1980. p. 125) e “havia sempre os beneditinos paulistas, digamos mesmos brasileiros um punhado de homens, mas nem por isso deixaram de manifestar o seu zelo apostólico” (TAUNAY, 1927. p. 243).

De modo diverso deste parecer, Rubert (1988) afirma que a colaboração dos beneditinos no campo missionário foi bem restrita, situando-se a “escassas aldeias a seu encargo” (RUBERT, 1988. p. 132) enquanto que para Eduardo Hoornaert (1977) os religiosos apenas reproduziam a prática de aportuguesamento da colônia, e entendendo que:

as tradições indígenas eram consideradas pagãs, gentílicas, e cumpria substituí-las por costumes portugueses e cristãos. O colonizador português era sempre O cristão, cujos direitos deviam ser salvaguardados. O índio, ao contrário, não passava de um possível inimigo da fé e da civilização (HOORNAERT, 1977. p. 211).

Tal afirmação se evidencia pelo fato de que os beneditinos em terras paulistas acompanhavam as comitivas de entradas sertão adentro não somente como capelães, mas também visando o apresamento dos índios para serem utilizados como mão de obra escrava em suas propriedades.

Neste contexto de escravidão indígena, o Mosteiro de São Bento de Jundiáí, também, acompanha a utilização de mão de obra escrava indígena de seus mosteiros vizinhos, mantendo o *status quo* das relações entre colonos e indígenas no local, que aceitou a inserção da presença destes religiosos em sua vila, mas não a presença dos jesuítas e de seus aldeamentos, a exemplo do que ocorreu em Sorocaba e Santana do Parnaíba.

Tal estado de coisas leva a crer que a escolha de Santa Ana como padroeira do mosteiro de Jundiáí fosse mais uma decisão marcada pelas relações entre as classes senhoriais e o mosteiro do que propriamente um objeto de culto e devoção popular, e que esta, em relação aos indígenas, pode ter servido como instrumento de propaganda institucional para justificar a superioridade e uma crença religiosa sobre outra e sua subsequente imposição.

Neste sentido administrar os indígenas seria para o mosteiro “doutrinar a gente dela pelo muito fruto espiritual que disso se espera” (ENDRES, 1980. p. 124), ou seja, entender-se-ia a imagem de Santa Ana como um dentre outros meios necessários para tornar a doutrinação efetiva junto aos indígenas. Sendo esta imagem à de uma santa educadora da doutrina de Deus, iria conduzir e submeter a fé católica os infiéis e insubmissos do povoado às verdades de Deus.

Segundo Estrella Ruiz-Calvez (1992) que analisa a iconografia de Santa Ana, o véu é “o primeiro sinal exterior de seu estado” (RUIZ-CALVEZ, 1992. p. 133), simbolizando sua autoridade. Já a mão, segundo a mesma autora, simboliza a

potência exercida sobre os outros enquanto “o livro conota sempre o saber e a piedade, mas entre as mãos de Santa Ana o livro toma um outro significado, ele é aqui símbolo do Cristo: Livro da Vida, e porvir da humanidade” (RUIZ-CALVEZ, 1992, p. 140).

Deste modo a análise iconográfica da imagem de Santa Ana mestra condiz com tanto com as relações senhoriais estabelecidas entre o mosteiro e os colonos de Jundiáí como os escravos sujeitos a sua administração.

Servia, ela, ao mesmo tempo de mecanismo difusor da fé católica e de controle social da hierarquia clerical, uma vez que estava em poder destes religiosos, celebrar os ritos que sagrados que conferiam a vila e seus habitantes um lugar de pertencimento junto à Igreja e por consequência junto a Coroa portuguesa, estando elas unidas pela lei do padroado.

Estava o mosteiro sob a condição de hospício, servindo aos moradores da vila, uma vez que estes, segundo ata da Câmara Municipal de 25 de fevereiro de 1668, moradores de sítios e fazendas distantes, decidiram se reunir uma vez por mês, procurando então o mosteiro como um lugar onde se registra o trabalho dos monges junto a população: “se utiliza a vila e os moradores e fregueses dela, muito a respeito da assistência dos religiosos para todo o progresso do culto Divino desta Matriz e dos Sacramentos para fora dela, e prontos para tudo” (MAZZUIA, 1976. p. 29).

É nesta condição de hospedaria religiosa com uma comunidade que nunca ultrapassou a quantidade de quatro monges, chegando a uma média de frequência de dois monges, que o culto a Santa Ana vai se desenvolver.

Por ser um lugar de passagem, apesar de todo o esforço empreendido para a manutenção da igreja, do edifício do mosteiro e de suas outras propriedades como a fazenda, o que se destaca é a escassez de recursos que prevaleciam na vila, vide como exemplo o relatório expedido em 1764 por Frei Manuel de Santa Gertrudes Ayular, presidente do mosteiro, ao Pe. Abade Provincial Frei Francisco de São José, no qual se relata a intenção de abandono da fundação do mosteiro por total falta de recursos, e da promessa da Câmara e do vigário em pagar uma contribuição anual para sustento dos monges, algo que não se efetou, por impossibilidade da Câmara em cumprir o combinado e por falecimento do vigário (TAUNAY, 1927, p. 215).

Esta escassez de recursos que prevalecia na vila principalmente em moeda, esta falta de donativos e contribuições, foi o que limitou a ação dos monges levando-

os a reduzir o número de conventuais, restringindo assim também a influência do culto de Santa Ana ao seu redor.

Mesmo que a proposta do culto pela própria iconografia da imagem, como demonstrado acima, fosse de estabelecer um padrão para a difusão da doutrina da fé católica, encontrou dois grandes empecilhos: o da distância geográfica, que tornava a vila praticamente deserta, pois seus habitantes serem em sua maioria, moradores de sítios e fazendas distantes, e o da falta de recursos financeiros, pois não havia grande circulação de bens, em específico de moedas.

Restava, então, como manutenção do mosteiro e de sua igreja a prática da exploração da terra, seja por meio do arrendamento a foreiros, seja por meio do trabalho escravo.

Para Marques (2008), a condição econômica da Vila de Jundiaí durante os séculos XVII e XVIII se estruturava na agricultura de subsistência e no comércio de tropas de mulas, o que além de tornar a vida na parte urbana praticamente deserta, exceto aos domingos e dias santos, onde a população acorria às igrejas de seu povoado buscando cumprir os preceitos obrigatórios de sua religião, limitava a posse de capital para a maioria dos colonos que exerciam as suas atividades como roceiros. Para a manutenção de suas roças, assim como os demais habitantes da Capitania de São Paulo, utilizavam-se de mão de obra escrava, fosse ela indígena ou africana.

Deste modo a prática da utilização de mão de obra escrava indígena bem como a africana era uma prática comum, tanto para colonos como para os religiosos do mosteiro que, longe de combaterem tal prática, reproduziam os mesmos costumes de seus benfeitores.

Com relação aos escravos africanos o mosteiro de Jundiaí seguia não somente os costumes locais, mas também as normas e práticas definidas pela Província Beneditina do Brasil que como observado por Schwartz (1988), Piratininga Júnior (1991), Costa (2020) e Franco (2021) se estruturava em três princípios básicos:

- Compra de unidades familiares de escravos, motivada por questões de ordem de cunho moral e econômico.
- Crescimento vegetativo do número de escravos em suas fazendas.
- Sistema de alforria para melhor controle social da população escrava.

Some-se a isto a doutrinação dos escravos que incluía, além da observância do código de conduta segundo os moldes da regra beneditina, aplicado às circunstâncias da escravatura, uma catequese dos ensinamentos cristãos aos domingos e dias santos.

Visto sob esta ótica o culto de Santa Ana, no mosteiro de Jundiá, poderia como em casos similares, embora não existam registros de tais atos, passar pelo processo de apadrinhamento celestial, como observado por exemplo no compadrio celestial de São Bento, Santo Amaro e Nossa Senhora do Rosário na Fazenda São Bento do Iguassú, de propriedade do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, conforme análise de Franco (2021).

Neste caso, seria a escolha de Santa Ana como madrinha de batismo, à semelhança do ocorrido na Fazenda de Iguassú, utilizando-se das palavras de Franco (2021):

longe de ser um indício de fragilidade e desamparo, a opção por serem compadres de santos, para além de uma questão de crença pessoal, poderia conectar esses pais à comunidade cativa. [...] a escolha desses santos como compadres, eventualmente, era um sinal exterior de crenças compartilhadas pela comunidade (FRANCO, 2021. p. 128-129).

Além disso esta escolha serviria de conexão com as possíveis irmandades que ali participavam pela presença das imagens de São Gonçalo, Nossa Senhora das Mercês e Nossa Senhora do Amparo; o que tornaria o culto de Santa Ana neste sentido, objeto de culto e devoção de apelo popular, ainda que de forma restrita e não direta.

Daí possivelmente o significado da frase ao mesmo tempo sucinta e enigmática de se fazer uma espécie de base no período de 1747 a 1751, para a sua procissão.

Fica estabelecido a partir deste fato, que havia realmente um culto de projeção maior que deveria envolver toda a vila sob um aspecto festivo e processional, e que esta estava inserida no calendário de festas de seus habitantes, que deveria incluir de modo obrigatório a Festa do Corpo de Deus, as celebrações da Semana Santa e a festa da Padroeira e talvez também a festa de Nossa Senhora do Rosário e de São Bento.

Dada a simplicidade e a precariedade de recursos, tanto da vila como do mosteiro, seria esta festa e procissão elaborada segundo as características das outras festas ocorridas no mesmo lugar, ocorrendo a participação tanto da igreja, que se ocuparia com a participação de seu clero e exposição dos melhores paramentos

disponíveis como do braço secular, em ornamentar fachadas das casas, ruas e fornecer um mínimo de estipêndio para a realização do evento.

Pela averiguação das provas documentais é insuficiente inferir algo que advenha além disto, ficando o culto de Santa Ana no Mosteiro de São Bento de Jundiáí dividido entre estes dois aspectos: o institucional, decorrente da inserção do culto desta santa na tradição da Ordem de São Bento e popular, decorrente, de forma muito sutil, das relações desenvolvidas a partir das interações entre os escravos e a comunidade monástica local e a partir disto dos habitantes da via como um todo.

Sabe-se que em 18 de junho de 1822 a Junta Geral de Tibães decretou a extinção do mosteiro de Jundiáí, devido ao estado de miséria e ruína em que se encontrava este recinto:

Considerando a presente Junta Geral de (18-6-1822) o estado de miséria e total ruína do Mosteiro de Jundiahi, determina, que seja extinta a Presidência de Jundiahi, e seja adjudicada ao Mosteiro de São Paulo, tomando este conta de suas rendas, e encargos como próprias suas: no que se votou, e venceu nemine discrepante. (ENDRES, 1976. p. 449).

Sobre os fatos ocorridos durante o século XIX os registros são muito raros e esparsos e tratam dentre outras coisas de compras de terrenos e de cessão de terreno para a construção do Cemitério Municipal.

No início do século XX temos dois testemunhos sobre o Mosteiro, ambos publicados no jornal confessional que começou a ser impresso em novembro de 1937 produzido por uma associação fundada por esta entidade em 1914.

O primeiro testemunho faz um breve histórico do mosteiro, desde a sua fundação até a data de 1937, dando maior ênfase as reformas empreendidas a partir de 1904. Neste artigo é dito que em 1906:

a Igreja de São Bento contava apenas com a nave principal, (parte maior) tendo ao fundo um altar simples que ficou substituído depois pelo atual, proveniente da redução dos índios, dirigida pelos Revmos. PP. Jesuítas, que o ofertaram. Ao lado (onde está a torre) existia um pequeno claustro com algumas celas (A CRUZADA, 1938. p. 1).

Foi dito na mesma edição que a Sra. Rosa Fladt, diretora do Colégio Florence, doou as atuais imagens de São Bento e Santa Escolástica e reformou o assoalho da parte antiga e o altar que lá havia até 1915 (A CRUZADA, 1938, p. 2).

O segundo testemunho é da própria Rosa Fladt que em carta publicada no mesmo jornal informa que em 1903 decidida a utilizar a igreja do mosteiro para as

celebrações do Colégio Florence afirmou que “no princípio deste século, eu vi a Igreja aberta somente no dia de São Bento” (A CRUZADA, 1943. p. 6).

Além disso afirmou ela que:

a igreja era muito mudada, houve muitos santos de uma arte duvidosa, enfileirados no altar um aspecto grotesco. O Senhor Bom Jesus de Pirapora, Nossa Senhora, São Bento, Santa Escolástica, tiveram cada um por si uma redoma de vidro. Não convinha falar sobre meus receios para evitar comentários (A CRUZADA, 1943. p. 6).

Tendo visitado o superior do mosteiro de Jundiáí, o então Abade D. Miguel Kruse, fez o pedido de intervenção na igreja do mosteiro, ao qual recebeu como resposta:

Pois então dou-lhe carta branca, pode queimar, por para fora da capela o que achar inconveniente e será para eu dizer aí missa quando estiver pronta. Fica, porém, entendido que por enquanto não lhe posso mandar um padre para celebrar, pois, não tenho pessoal suficiente para o serviço aqui em São Paulo. Prometo, porém que o farei desde que tenha a possibilidade (A CRUZADA, 1943. p. 6).

O destino das imagens é descrito da seguinte forma:

“A sacristia, naquele tempo, estava onde hoje está a porta lateral. Para aí foram relegados todos os santos por cima de uma prateleira. De lá, mais tarde, sumiram-se, provavelmente levados pelas famílias que os tinham oferecidos” (A CRUZADA, 1943. p. 6).

A partir disto, pode-se concluir que a imagem de Santa Ana escapou ileso deste período de reformas da igreja; o mesmo não ocorreu com as outras imagens, que excetuando-se a do Bom Jesus de Pirapora, datada do século XVIII, desapareceram. O que leva a refletir que estando o mosteiro já em visível estado de abandono, consequência, dos fatos ocorridos ao longo do século XIX, e perceptíveis já no decorrer no final do século XVIII, o seu culto, por sua vez entra em franca decadência, a ponto de não mais ser citada entre os documentos do início do século XX, passando o mosteiro a ser reconhecido mais pelos integrantes da ordem que por lá passaram a habitar, do que pelo nome de seu antigo orago.

A Pontifícia Comissão para os Bens Culturais da Igreja (1994) declara em documento dirigido aos institutos de vida religiosa que:

Os Bens Culturais são testemunhos privilegiados de toda esta atividade católica e espiritual. Por isso são considerados não só como elementos de interesse antropológico e social, mas sobretudo como expressões notáveis de uma fé que cresce na Igreja e encontra manifestações cada vez mais

adequadas para exprimir a sua vitalidade interior (OS BENS CULTURAIS DOS INSTITUTOS RELIGIOSOS, 10 de abril de 1994. s/n).

Neste sentido, a imagem de Santa Ana bem como o seu culto e devoção recebeu a partir de 2017, especial atenção, ocupando papel de destaque nas comemorações dos 350 anos de fundação do mosteiro, passando por um processo de restauro e, a seguir a este acontecimento, instituída novamente a Festa de Santa Ana, com uma configuração de práticas de apelo popular como distribuição de medalhas com a sua efígie e a venda do “Bolo de Santa Ana”, tendo em vista um reavivamento popular de seu culto e devoção no mosteiro, sem todavia deixar de lado a perspectiva de sua construção histórico-social, ou seja de seu lugar de pertencimento neste cenóbio.

Todo este esforço de resgate histórico é visto em toda a sua concretude na aplicabilidade de práticas pastorais, tornando o passado vivo e compreensível e onde se possa “buscar verdade em seus estudos e experiência artística; de fato, a nenhum de nós é permitido fechar-se em si mesmo e não se abrir à vida total da Igreja e da humanidade” (OS BENS CULTURAIS DOS INSTITUTOS RELIGIOSOS, 10 de abril de 1994. s/n).

REFERÊNCIAS

ABBAYE SAINT-PIERRE DE SOLESMES. **Graduale Sacrossanctae Romanae Ecclesiae de Tempore & de Sanctis**. Sablé sur Sarthe: Desclée & Co., 1979.

A CRUZADA. **Boletim Mensal das Associações do Mosteiro de São Bento**. Jundiaí: março de 1938.

A CRUZADA. **Mensário das Associações Católicas do Mosteiro de São Bento**. Jundiaí: 11 de abril 1943.

ADB/CSB 145, “**Estado do Mosteiro de Sant'Anna da Villa de Jundiahy**” 1747-1783. Braga: Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Braga, 1958.

ALBERIGO, G. et Aliis (org.) **Conciliorum Oecumenicorum Decreta**. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2013.

ALMEIDA, A. D. Memória histórica de Sorocaba (I). **Revista de História da USP**, São Paulo, v. 29, n. 60, p. 335-353, dez. 1964. ISSN 2316-9141.

ALMEIDA, A. D. **Estudos Regionais Paulistas: História da instrução em Sorocaba (1660-1956)**. Piracicaba: Instituto Geográfico e Histórico de Piracicaba, 1989.

AMARAL, D. E. D. D. **Introdução à História Monástica**. Salvador: Edições São Bento, 2006.

AMARAL, R. Festas católicas brasileiras e os milagres do povo. Civitas. **Revista de Ciências Sociais**, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, v. 3, nº 1, p. 187-205. Porto Alegre: jun. 2006. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2003.1>. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/issue/view/5>>. Acesso em: 15 jan. 2022.

ARAÚJO, D. M. D. C. **A contabilidade do Mosteiro de Santa Ana de Viana do Castelo nos séculos XVIII e XIX**. Braga: Universidade do Minho, v. 1, 2010.

ARGOLO, J. D. **O acervo do Mosteiro de São Bento da Bahia in O Mosteiro de São Bento da Bahia**. Salvador: Versal Editores, 2011.

AZZI, R. **O Catolicismo Popular no Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.

BARBOSA, J. B.; WITKOWSKI, S. M. **Cozinhe com os monges: As tradicionais receitas de entradas, pratos e sobremesas do Mosteiro de São Bento**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil LTDA. 2018.

BENTO DE NÚRCIA. **A Regra de São Bento**. Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi, 1980.

BLUME, C.; DREVES, G. M. **Analecta Hymnica- Historiae Rhythmicae**: Liturgische Reimofficien des Mittelalters. Leipzig: O. R. Reisland, v. XXV, 1897.

BUENO, R. F. **Villa Ferosa de Nossa Senhora do Desterro do Mato Grosso de Jundiaí, da Capittania de Sam. Vicente**: Os séculos XIX e XX- Maioridade econômica e social. Jundiaí: Editora In House, 2017.

CALADO, S. dos S; FERREIRA, S. C dos R. **Análise de documentos**: método de recolha e análise de dados. Disponível em: <<http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/ichagas/mi1/analisedocumentos.pdf>>. Acesso em: 11 dez 2021.

CALMET, A. **Prolegomena et Dissertationes**. [S.I.]: Confort., Sumptibus Haeredum Martini Happach &, 1732.

CAMURÇA, M. A. **Religião como organização in Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

CARPEAUX, O. M. **A idade Média por Carpeaux**. São Paulo: Leya, v. 2, 2012.

CASAL, A. **Corografia Brasílica** -Fac-símile da ed. de 1817. Rio de Janeiro:Imprensa Nacional, 1945.

CASCUDO, L. C. **Geografia dos Mitos brasileiros**. São Paulo: Global Editora, 2010.

CASCUDO, L.C. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Global Editora, 2012.

CELLARD, A. **A análise documental in A pesquisa qualitativa**: enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis: Vozes, 2012.

CHARLAND, P.-V. **Le culte de Sainte Anne en Occident seconde periode**: De 1440 (environ) a nous jours. 1º. ed. Québec: Imprimerie Franciscaine Missionaire, 1921. Disponível em:< <https://archive.org/details/lecultedesainteana00charuoft>>. Acesso em: 31 jan. 2022.

COELHO DIAS, G. J. A. O Mosteiro de Tibães e a reforma dos beneditinos portugueses no século XVI. **Revista de História do Centro de História da Universidade do Porto**, Porto: v. XII, p. 95-133, 1993. ISSN 0870-4511. Disponível em:< <https://hdl.handle.net/10216/13129>>. Acesso em 31 jan. 2022.

COELHO DIAS, G. J. A. **Quando os monges eram uma civilização.... Beneditinos: Espírito, Alma e Corpo**. Porto: Edições Afrontamento/CITCEM, 2011. Disponível em:< <https://hdl.handle.net/10216/67887>>. Acesso em 29 jan. 2022.

CONDE, A. L. **São Bento e os beneditinos**. Braga: Edição da Irmandade de São Bento da Porta Aberta, v. III, 1992.

COSTA, R. P. **Os Escravos do Santo**: uma história sobre paternalismo e transgressão nas propriedades beneditinas, nos séculos XVIII e XIX. Recife: Editora UFPE, 2020. e-book. Disponível em: <<https://editora.ufpe.br/books/catalog/book/35>>. Acesso em: 05 jan. 2020.

DANIEL-ROPS, H. **a Igreja dos Tempos Bárbaros**. São Paulo: Quadrante, v. II, 1991.

DEUS, F. G. D. M. D. **Memórias para a História da Capitania de São Vicente hoje chamada de São Paulo e notícias dos annos em que se descobriu o Brasil**. 3^o. ed. São Paulo e Rio de Janeiro: Weiszflog Irmãos, 1920.

DINIZ, M. Sesmarias e Posses de terras: Política fundiária para assegurar a colonização brasileira. **Histórica- Revista Eletrônica do Arquivo do Estado**, São Paulo, n. 2, p. 1-5, junho 2005. ISSN 1808-6284.

DOCUMENTOS HISTÓRICOS 1667-1670. **Registo de uma carta de sesmaria de doze leguas de terras dadas aos Religiosos de São Bento na Villa Formosa do Desterro de Jundiáhy Capitania de São Vicente**. Rio de Janeiro: Ty. Arch de Hist. Brasileira, v. XXIII, 1933.

DOCUMENTOS HISTÓRICOS DA CONGREGAÇÃO BENEDITINA BRASILEIRA. **Livro do Tombo do Mosteyro de São Bento de Olinda**. Recife: Imprensa Oficial, 1948.

DREVES, G. M. **Analecta Hymnica- Pia Dictamina**: Reimgebete und Leselieder. Leipzig: O. R. Reiland, v. XV, 1893.

DREVES, G. M. **Christanus Campoliliensis - Christans von Lilienfeld**: Hymnen, Officien, Sequenzen und Reimgebete. Leipzig: O.R. Reiland, 1903. Disponível em: <<https://archive.org/details/christanuscampo00drevgoog/page/n175/mode/2up/>>. Acesso em 21.05.2021.

DOCUMENTO: 1834-ABOLIÇÃO DAS ORDENS RELIGIOSAS (DECRETO). **Abolição das Ordens Religiosas**. Disponível em: <<https://bit.ly/3vuquA5>>. Acesso em: 13 dez 2021.

DUHA LOSE, A. et al. **Dietário (1582-1815) do Mosteiro de São Bento Da Bahia**: edição diplomática. Salvador: Edulfba, 2009.

EICHER, P. (Ed.). **Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia**. São Paulo: Paulus, 1993.

ENDRES, D. J. L. **A Ordem de São Bento no Brasil quando Província 1582-1827**. Salvador: Editora Beneditina Ltda., 1980.

ENDRES, J. L. **Catálogo dos Bispos, Gerais, Provinciais, Abades e mais cargos da Ordem de São Bento do Brasil 1582-1975**. 1^o. ed. Salvador: Editora Beneditina, 1976.

ENGLER, S.; STAUSBERG, M. **Metodologia em Ciências da Religião** in *Compêndio de Ciência da Religião*. 2013: Paulinas; Paulus, 2013.

ERMAKOFF, G.; FRAGOSO, D. M. **Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro 425 anos (1590-2015)**. Rio de Janeiro: G. Ermakoff Casa Editoria & Edições Lumen Christi, 2016.

FOOT, N. et alii (Dir.) **Elementos para a História de Jundiáí**. trabalhos apresentados pela Subcomissão do “Marco Histórico”, Edição publicada pela Sociedade “Amigos de Jundiáí”, Jundiáí, 1955.

FRAGOSO, J. A formação da economia colonial no Rio de Janeiro e de sua primeira elite senhorial (Séculos XVI e XVII). In: **O Antigo Regime nos Trópicos: A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FRANCO, V. H. M. **Escravos da Religião: Família e comunidade na Fazenda São Bento de Iguassú (Recôncavo do Rio de Janeiro, século XIX)** Curitiba: Appris Editora, 2021.

GOFF, J. L. **A civilização do ocidente medieval**. Petrópolis: Vozes, 2016.

GOMES, F. S.; SCHWARTZ, L.M. **Introdução** in *Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

HOORNAERT, E. **História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo – Primeira Época**. Petrópolis: Vozes, 1977.

IZAIAS, K. C. S. **População e dinâmica econômica da cidade de Jundiáí, das lavouras de subsistências a cultura do café** in *Processos Migratórios no Estado de São Paulo, Por Dentro do Estado de São Paulo*, Campinas: Núcleo de Estudos da População-Nepo/Unicamp, v. 10, p. 101-120. ISBN: 978-85-88258-37-2. Disponível em: <<https://bit.ly/3hsGZ7F>>. Acesso em: 26 ago. 2021.

JOHNSON, M. Nosso Mosteiro de São Bento. **Diário de Sorocaba**, Sorocaba, 21 março 1978. 13.

JONHSON, M. **Livro do Tombo do Mosteiro de São Paulo da Cidade de São Paulo**. 1º. ed. São Paulo: [s.n.], 1977.

KILLY, W.; VIERHAUS, R. (Eds.). **Dictionary of german biography**. München: De Gruyter, v. 9, 2005.

KLEINSCHMIDT, B. **Die heilige Anna: ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum**. Düsseldorf: Drunk und Verlag von L. Schwann, 1930.

LANG, B. **Augustin Calmet: Dissertations. Prolégomènes de l'Écriture sainte (1720)**, in: Oda Wischmeyer (ed.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken*, Berlin: de Gruyter 2017, 569–581. Disponível em: <<https://bit.ly/3KdJ5Vn>>. Acesso em: 14 jan. 2022.

LABORDE, A. D. **Voyage pittoresque et historique de l'Espagne**. Paris: Imprimerie de Pierre Didot L'Ainé, v. I, 1806. Disponível em: <<https://bibliotheque-numerique.inha.fr/viewer/16411/?offset=#page=75&viewer=picture&o=ocr&n=0&q=>> Acesso em: 16 jan. 2022.

LONDOÑO, F. T. **História das Religiões in Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

LOUREIRO, E. A **Igreja de São Gonçalo**. Disponível em: <<https://bit.ly/3MdiGsu>> Acesso em: 16 jan. 2022.

MAKINO, M. **Jundiaí: Povoamento e desenvolvimento 1655-1854**. 1981. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1981.

MARINO, J. **Os beneditinos e as artes in Mosteiro de São Bento -SP**. São Paulo: Companhia Antarctica Paulista, 1988.

MARQUES, J. R. **Jundiaí, um impasse regional: o papel do município de Jundiaí entre duas regiões metropolitanas**. 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. doi:10.11606/D.8.2008.tde-02102009-173006. Acesso em: 29 out 2021.

MARQUES, M. E. D. A. **Apontamentos Históricos, Geográficos, Biográficos, Estatísticos e Noticiosos da Província de São Paulo seguidos da Cronologia dos acontecimentos mais notáveis desde a fundação da Capitania de São Vicente até o ano de 1876**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1976.

MARTINS, G. A. Estudo de caso: uma reflexão sobre a aplicabilidade em pesquisas no Brasil. **Revista de Contabilidade e Organizações**, v. 2, n. 2, jan./abr., 2008, p. 9-18.

MAZZUIA, M. **Jundiaí através de documentos**. 1º. ed. Campinas: Empresa gráfica e Editora Palmares LTDA, 1976.

MENDONÇA JÚNIOR, F. de P. S. **Artífice do segredo: o Abade Johannes Trithemius (1462-1516) entre o magus e o secretarium do princeps**. Dissertação (Mestrado em História) Faculdade de História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009 Disponível em: <<http://hdl.handle.net/1843/VGRO-82TGK8>>. Acesso em: 23 de mar 2021.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento**. 11 ed. São Paulo: Hucitec, 2008.

MONTEIRO, J. M. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

MORAIS, K. C.; KEWITZ, V. **Primeiro Livro de Atas da Câmara da Vila de Jundiá (1663 – 1669): (edição semidiplomática)**. Projeto Temático História do Português Paulista II, Projeto Caipira, Subprojeto Formação de Corpora do Português Paulista, Coordenação: Prof. Dr. José da Silva Simões (USP), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014-2016. Disponível em: <<http://phpp.fflch.usp.br/corpus>>. Acesso em: 26 dez 2021.

MORALES, W. F., & MOI, F. P. (2008). **Índios e Africanos no interior paulista: um estudo sobre a transição do cativo indígena para a escravidão africana na Vila de Jundiá, SP, no século XVIII**. Revista Do Museu De Arqueologia E Etnologia, (18), 115-131. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2008.89832>. Acesso: 16 dez. 2021.

MOTT, L. **Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu** in História da Vida Privada no Brasil; Cotidiano e vida privada na América portuguesa, Coleção dirigida por Fernando A. Novais e volume organizado por Laura de Mello e Souza, Vol. I, São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

NIXON, V. **Mary's Mother: Saint Anne in Late Medieval Europe**. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2004.

OLIVERA HERNÁNDEZ, M. H. **O legado beneditino na arquitetura e construção do edifício do mosteiro de São Bento da Bahia** in O mosteiro de São Bento da Bahia. Salvador: Versal Editores, 2011.

OS BENS CULTURAIS DOS INSTITUTOS RELIGIOSOS in Pontifícia Comissão para os Bens Culturais da Igreja – Documentos. Vaticano: 10 de abril de 1994. Disponível em: <<https://bit.ly/3szcSBI>>. Acesso em: 22 jan. 2022.

PARÉS, L. N. Africanos Ocidentais in **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

PARDO, J. S. El Monasterio Cisterciense de Santa Ana en Brihuega. **Wad- Al-Hahara: Revista de Estudios de la Institucion Provincial de Cultura Marques de Santillana de Guadalajara**, Guadalajara, n. 13, p. 277-292, 1986. ISSN 0214-7092.

PIRATININGA JÚNIOR, L. G. **Dietário dos escravos de São Bento**. São Paulo-São Caetano do Sul: Editora Hucitec-Prefeitura de São Caetano do Sul, 1991.

PORTO, N. P. **Feitiçaria Paulista: Transcrição de um processo-crime da Justiça Eclesiástica na América Portuguesa do século XVIII**. 2018. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. doi: 10.606/D.8.2019.tde - 02052019 - 112854. Acesso: 01.09.2021.

REGISTRO GERAL DA CÂMARA MUNICIPAL DE SÃO PAULO 1583-1636. **Traslado de uma carta de chãos dos padres bentos**. São Paulo: Typographia Piratininga, v. I, 1917.

RICHARDSON, Roberto Jarry et al. **Pesquisa Social: métodos e técnicas**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

ROCHA, D. P. E. A. **400 anos do Mosteiro de São Bento da Bahia**. Salvador: Construtora Odebrecht, 1982.

ROSE, M. **Canto Gregoriano: Método de Solesmes**. Rio de Janeiro: AGIR, 1958.
RUBERT, A. Expansão missionária e hierárquica (século XVIII). Vol. II. Santa Maria: Editora Palotti, 1988.

RUBERT, A. **A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)**. Vol. III. Santa Maria: Editora Pallotti, 1988.

RUIZ-CALVEZ, E. **Religion de la Mère, Religion des Mères**: Sainte Anne educatrice: Les images de la mère selon l'iconographie de sainte Anne, XV-XVII siècle in Jean Delumeau (org.) La religion de ma mère: Le rôle des femmes dans la transmission de la foi. Paris: Les Éditions du cerf, 1992.

SANTOS, L. A. R. **Um monge que se impôs a seu tempo**: pequena Introdução com antologia à vida e obra de São Bernardo de Claraval. São Paulo; Rio de Janeiro: Editora Musa; Edições Lumen Christi, 2001.

SCHNEIDER, A. L. **Entre a História e a Memória**: A invenção do bandeirante Fernão Dias Paes e o Mosteiro de São Bento (São Paulo). ANPUH - Brasil 30º simpósio nacional de História. Recife: [s.n.]. 2019. p. 1-18.

SCHWARTZ, S. B. **Segredos Internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

SENNA, F. **Os Beneditinos da Bahia** in O Mosteiro de São Bento da Bahia. Salvador: Versal Editores, 2011.

SOUZA, J. V. D. A. "**Dai e vos será dado**": benfeitores do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, séculos XVI-XVIII. **CEDOPE**, Curitiba, 01 dezembro 2011. 355-367.

SOUZA, J. V. D. A. **Para além do claustro**: uma história social da inserção beneditina na América portuguesa, c.1580/ c. 1690. Niterói: Editora da UFF, 2014.

SOUZA, M. B. M. Mãe, Mestra e Guia: uma análise da iconografia de Sant'Anna. **Topoi- Revista de História do programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 238-239, julho 2002.

SOUZA, R. L. **FESTAS, PROCISSÕES, ROMARIAS, MILAGRES**: aspectos do catolicismo popular. Natal: Editora IFRN, 2013. e-book. Disponível em: <<https://bit.ly/3HxDXJW>>. Acesso em: 15 jan. 2022.

SPOSITO, F. **Santos, heróis ou demônios?** Sobre as relações entre índios, jesuítas e colonizadores na América Meridional (São Paulo e Paraguai/ Rio da Prata, séculos XVI-XVII). 2012. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. doi:10.11606/T.8.2013.tde-26032013-110436. Acesso em: 06 jan. 2022.

STERN, F. L.; COSTA, M. O. D. Metodologias desenvolvidas pela genealogia intelectual da ciência da religião. **SACRILEGENS- Revista discente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UFJF**, Juiz de Fora, v. 14, n. 1, p. 70-89, janeiro-junho 2017. ISSN 1807-1295; 2237-6151.

TAUNAY, A. **História Antiga da Abadia de São Paulo 1598-1772**. 1º. ed. São Paulo: Typographia ideal, 1927.

TAUNAY, A. E. Documentos do Archivo do Mosteiro de São Bento em São Paulo: Para o Registro e Dietário do Mosteiro seu autor 1766 in **Revista do Instituto Histórico Geográfico de São Paulo**. Vol. XVI. p. 277-294. Tours: Imprimerie E. Arrault et Cle. 1911. Disponível em: <http://ihgsp.org.br/wp-content/uploads/2018/03/Vol-16.pdf>>. Acesso em: 01 jan. 2022.

TAVARES, C. **A cultura monástica na colônia**. Os laços sociais e culturais entre os monges beneditinos e a elite colonial no século XVI (Bahia, década de 1580). Texto apresentado no I Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, realizado em Salvador, Bahia, em 14 e 15 de abril de 2005. Disponível em: <<http://www.cult.ufba.br/enecul2005/CristianeTavares.pdf>>. Acesso em: 05 jan. 2022.

TERRA, M. V.S. C.; SABBAD, D. M. A.; ALMEIDA, C. C. de. Análise do discurso francesa na Organização da Informação e do Conhecimento no Brasil: considerações epistemológicas à análise documentária. **RDBCI: Rev. Dig. Bibliotecono. Cienc. Inf.**, Campinas, v. 17, p. 1-26, 2018.

TINHORÃO, J. R. **As festas no Brasil colonial**. São Paulo: Editora 34, 2000.

TIRAPELI, P. **Igrejas Barrocas do Brasil**. São Paulo: Metalivros, 2008.

TRIVINOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987. 175 p. Universidade Federal Fluminense – UFF. Glossário de terminologia arquivista. Disponível em: <<http://arquivos.uff.br/glossario-de-terminologia-arquivistica/>>. Acesso em: 11 dez 2021.

VAINSENER, S. A. [pesquisaescolar.fundaj.gov.br](http://www.fundaj.gov.br). **Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres Dos Montes Guararapes**, 2003. Disponível em: <<http://www.basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 26 mar 2021.

VELLOSO, G. **Ociosos e sedicionários: populações indígenas e os tempos de trabalho nos Campos de Piratininga (século XVII)**. 2016. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. doi: 10.11606/D.82016.tde-25112016134603. Acesso em: 26 08.2021.

VIANA, L. Gonçalo Garcia: identidades e relações raciais na história de um santo pardo na América portuguesa in COTTIAS, Myriam (dir.); MATTOS, Hebe (dir.). **Escravidão e subjetividades: no Atlântico luso-brasileiro e francês (Séculos XVII-XX)**. Nova edição [online]. Marseille: OpenEdition Press, 2016 (Acesso em 16 janeiro 2022). Disponível em: <<http://books.openedition.org/oep/778>>. ISBN: 9782821855878. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.oep.778>.

VIEIRA, E. C. **O barro cinzento paulista: produção em barro cozido nas olarias do Tijucusú e de Pinheiros. Ordem de São Bento em São Paulo entre o século XVI e o XIX.** 2016. Dissertação (Mestrado em Culturas e Identidades Brasileiras) - Instituto de Estudos Brasileiros, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. doi:10.11606/D.31.2017.tde-19012017-172430. Acesso em: 02 jan. 2022.

VIDE, S. M. **Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, e ordenadas pelo Ilustríssimo, e Reverendíssimo Senhor D. Sebastião Monteiro da Vide: propostas, e aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707.** São Paulo: Typographia 2 de dezembro de Antonio Louzada Antunes, 1853. Disponível em: <<https://bit.ly/3tq3Je9>>. Acesso em: 03 jan. 2022.

VOGÜE, A. D. **O que diz São Bento: Uma leitura da Regra.** Belo Horizonte: Mazza Edições Ltda., 1995.

WIRTH, L. E. **Religião e epistemologias coloniais** in *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

Anexo I

Sant'Ana Mestre e Nossa Senhora Menina

Madeira policromada

Século XVIII

Acervo: Mosteiro de São Bento de Jundiaí



Fonte: Emiliania Pilao Brunello (2022)

Anexo II

Sant'Ana Mestre e Nossa Senhora Menina

(Detalhe de Nossa Senhora Menina)

Madeira policromada

Século XVIII

Acervo: Mosteiro de São Bento de Jundiaí



Fonte: Emiliania Pilao Brunelo (2022)

Anexo III

Sant'Ana Mestre e Nossa Senhora Menina

(Detalhe da parte inferior)

Madeira Policromada

Século XVIII

Acervo: Mosteiro de São Bento de Jundiá



Fonte: Emiliana Pilao Brunello (2022)

Anexo IV**Sant'Ana Mestra e Nossa Senhora Menina**

(Detalhe do Livro)

Madeira Policromada

Século XVIII

Acervo: Mosteiro de São Bento de Jundiáí



fonte: Emiliana Pilao Brunelo (2022)

Anexo V

Sant'Ana Mestre e Nossa Senhora Menina

(Detalhe do rosto)

Madeira policromada

Século XVIII

Acervo: Mosteiro de São Bento de Jundiaí



fonte: Emiliana Pilao Brunelo (2022)

Anexo VI

Sant'Ana Mestre e Nossa Senhora Menina

(Detalhe do colo)

Madeira policromada

Século XVIII

Acervo: Mosteiro de São Bento de Jundiaí



Fonte: Emiliana Pilao Brunello (2022)

Anexo VII

Bom Jesus de Pirapora

Madeira policromada

Século XVIII

Acervo: Mosteiro de São Bento de Jundiaí



Fonte: Emiliania Pilao Brunello (2022)

Anexo VIII

Âmbula

Prata

Século XVIII

Acervo: Mosteiro de São Bento de Jundiaí



Emiliana Pilao Brunello (2022)

Anexo IX

Vaso para Santos Óleos

Chumbo

Século XVIII

Acervo: Mosteiro de São Bento de Jundiaí



Fonte: Emiliana Pilao Brunello (2022)

Anexo X

Vaso Para os Santos Óleos

Estanho

Século XVIII

Acervo: Mosteiro de São Bento de Jundiaí



Fonte: Emiliana Pilao Brunello (2022)

Anexo XI

Documento extraído do Jornal A Cruzada – Boletim Mensal das Associações do Mosteiro de São Bento Ano I, número 5, março de 1938, p. 1 e 2:

Os Revmos. P. Presidentes do Mosteiro de Sant’Ana de Jundiahy

Em homenagem à ordem Beneditina, que se acha radicada nesta cidade, com mais de um século de atividade e que está tão dignamente representada pelos eruditos monges, S. Excia. E Revma. D. Abbade, D. Pedro Roeser, O.S.B. e o Revmo. D. Amaro Bodenmueller, O.S.B. achamos oportuna a publicação dos seguintes dados, referentes ao nosso Mosteiro de Jundiahy:

Fundado aos 26 de janeiro de 1668, Presidência aos 13 de janeiro de 1694.

Fundadores: Fr. Francisco da Visitação, Abbade Provincial e Frei João da Bahia.

Ambrósio da Trindade,	eleito pela Junta de Tibães 13-1-1694
Faustino da Vitória,	eleito pela Junta de Tibães 18-2-1697
(3º, 4º, 5º, 6º ignorados)	
Inácio do Rosário,	eleito pela Junta de Tibães 21-6-1713
Luis de Santa Maria Azevedo,	eleito pela Junta de Tibães 26-2-1717
José de São Boaventura,	eleito pela Junta de Tibães 27-2-1720
José da Trindade Castilhães,	eleito pela Junta de Tibães 7-6-1723
Antônio de Santa Rosa,	eleito pela Junta de Tibães 3-4-1726
Francisco do Rosário,	eleito pela Junta de Tibães 28-7-1729
José de Jesus Maria Braga,	eleito pela Junta de Tibães 4-9-1732
Francisco da Vitória,	eleito pela Junta de Tibães 9-1-1736
Luiz de Santo Antônio,	eleito pela Junta de Tibães 26-5-1739
José de Jesus Maria Braga,	eleito pela Junta de Tibães 16-8-1742
	até 18-12-1752
Francisco da Purificação,	eleito pela Junta de Tibães 4-2-1756
Ignorado,	eleito pela Prov. da Bahia 28-5-1759
Manuel de Santa Gertrudes,	eleito pela Junta de Tibães 4-6-1762
	reeleito pela Junta de Tibães 19-8-1765
Antonio de Santa Maria Landim,	eleito pela Junta de Tibães 19-8-1768
Manuel de Santa Gertrudes,	eleito pela Junta de Tibães 30-9-1771
	até 1786

Manuel das Neves Vice-presidente,	1791
Fernando de Santa Gertrudes Cardoso, eleito pela Junta de Tibães	26-3-1792
	até 26-3-1801
Vicente do Rosário,	eleito pela Junta de Tibães 23-5-1804
Manuel da Purificação,	eleito pela Junta de Tibães 1-6-1813
Felisberto de Santa Maria dos Anjos	eleito pela Junta de Tibães 22-5-1816

Congregação Brasileira 1º de julho de 1827

Manuel da Purificação,	eleito pelo Cap. G. da Bahia 23-6-1829
	faleceu em Jundiahy em 12-1830

Por falta de monges a Presidência foi administrada de 1830 até 1905 pelos Revmos. Prelados da Abbadia de São Paulo. Foi seu administrador o Revmo. D. Miguel Kruse, eleito no Capítulo Geral de 2 de junho de 1903. Em 1905 a Presidência de Jundiahy foi incorporada à Abbadia de São Paulo.

Como capelães serviram neste Mosteiro os Revmos. Pe. Cavalcanti D. Luiz Gonzaga Barbosa, O.S.B. de 1914 a 1929, D. Policarpo, D. Norberto Vieira, D. Inácio de Loyola Regis e D. Pio Sigesman, O.S.B. De 1931 até hoje ela está confiada à direção de S. Excia. D. Abbade D. Pedro Roeser, O.S.B. e seu digníssimo secretário D. Amaro Bodenmüller, O.S.B.

Anexo XII

Documento extraído do Jornal A Cruzada – Boletim Mensal das Associações do Mosteiro de São Bento Ano I, número 6, abril de 1938, p. 1 e 2:

Os Revmos. P. Presidentes do Mosteiro de Sant’Ana de Jundiahy

A fim de apresentar mais uma sucinta demonstração do que foi o nosso Mosteiro de São Bento sob a invocação de Sant’Anna, vimos aduzir mais alguns preciosos informes que dizem respeito ao nosso histórico Mosteiro.

Administrado como dissemos em nossa edição anterior, desde o século XVII pela veneranda Ordem Beneditina ao tempo da Congregação Portuguesa que posteriormente passou a denominar-se Congregação Brasileira com a Independência do Brasil, teve nessa época como seu principal reformador o Exmo. E Revmo. Sr. Dom Gerardo Van Caloen.

Em 1906 a Igreja de São Bento contava apenas com a nave principal (parte maior) tendo ao fundo um altar simples que ficou substituído depois pelo atual, proveniente da redução dos índios dirigida pelos Revmos. P. Jesuítas, que o ofertaram. Ao lado (onde está a torre) existia um pequeno claustro com algumas celas.

Entretanto desde 1904 a Ordem Beneditina havia adquirido o terreno a direita (jardim a direita da Igreja) do Sr. João Ambrósio e, em 1906 uma faixa de terreno correspondente ao portão da chácara e casa do zelador, com fundos para a Rua Dr. Leonardo Cavalcanti, da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, e o resto da quadra ao fundo, da família Paulo Prates, constituindo desta maneira o que hoje chamamos chácara do Mosteiro.

Em 1916 foi também comprada da família Prates da Fonseca o terreno lateral à esquerda onde atualmente se acha a residência do Exmo. e Revmo. Sr. D. Abbade e seu digno secretário. Essas aquisições foram feitas por intermédio do celereiro mór da Abadia de São Paulo o Revmo. Dom João Peters, tão nosso amigo e atual Prior de Santos que conseguiu mais tarde a ampliação da Igreja com a construção do presbitério e sacristia. Nesta árdua empresa muito cooperou a Exma. Sra. D. Rosa Fladt, então Diretora do acreditado Colégio Florence, um dos mais antigos do Brasil, à quem interessava a restauração da Igreja para a prática religiosa de suas alunas. Pois a Exma. Sra. D. Rosa doou as duas imagens de São Bento e Santa Escolástica; reformou todo o assoalho da parte antiga e o altar que serviu até 1915.

A primeira missa no novo presbitério foi celebrada em fins de 1906, por D. João Peters. Em 1906 e 1907 houve festinhas para as crianças do catecismo com distribuição de prêmios.

Sobre a atividade catequética e movimento religioso entre a pequena geração, vinculada às associações da Igreja de São Bento falaremos em nosso próximo número.

Anexo XIII

Documento extraído do Jornal A Cruzada – Mensário das Associações Católicas do Mosteiro de São Bento Ano VI, número 72, 11 de abril de 1943, p. 6 e 7:

A Igreja de São Bento e o Colégio Florence

Nota do Redator: Como colaboração preciosa para o início das festas jubilares da venerável ordem de São Bento, recebemos o presente artigo da Exma. Sra. D. Rosa Fladt, ex-Diretora do antigo e extinto Colégio Florence, estabelecimento conhecido em todo o Estado, onde centenas de jovens, hoje mães exemplares, receberam esmerada instrução.

Em 1903, quando tomei conta do Colégio, as nossas meninas frequentavam a matriz nos domingos.

Este estado de coisas provocou muitas queixas da parte da população, que se queixou que estas meninas estranhas (o número era de mais ou menos 100) tomavam um bom número de bancos. As vigilantes ficaram aflitas porque então se encostavam na grade de ferro que existia ao lado dos bancos. Onde também se encostaram os moços para “namorar”. Transferiu-se o Colégio para a tribuna do lado direito, sem acomodação conveniente, sem poder ver o altar.

Eis que surgiu um médico, Dr. Las Casas dos Santos, que prometeu cura radical dos morféticos. Acudiram os desgraçados de todos os lados do estado e de Minas Gerais. Alugaram casas, houve até uma espécie de hospital ou pensão para os doentes, que aliás, frequentavam todos os estabelecimentos públicos, ruas etc.

Fiquei com medo. O que fazer para evitar contato com os leprosos?

Lá estava a capela de São Bento, onde oficiou alguns anos atrás o Padre Júlio, um italiano, amigo do genro de D. Carolina Florence, que conheci quando, no primeiro ano em que o Colégio mudou de Campinas para Jundiaí, eu ensinava no Colégio.

Nós todas as vezes, frequentávamos então a missa em São Bento. No princípio deste século eu vi a Igreja aberta somente no dia de São Bento.

A igreja era muito mudada. Houve muitos santos d’uma arte duvidosa enfileirados no altar, um aspecto grotesco. O Senhor Bom Jesus de Pirapora, Nossa Senhora, São Bento e Santa Escolástica tiveram cada um por si uma redoma de vidro. Não convinha falar sobre meus receios para evitar comentários. Fui para São Paulo, procurei o Dom Abade Miguel Kruse, fiz meu pedido e expus as razões que me levaram a fazê-lo, etc. Já conhecia Dom Miguel. Algum tempo antes minha irmã e eu

assistimos a missa na velha Igreja de São Bento, e qual não foi o nosso espanto, a nossa profunda alegria quando o padre que subiu ao púlpito começou a pregar em nossa língua! Ambas tínhamos as lágrimas nos olhos. Depois de tantos anos ouvir um sermão na língua materna! Depois fomos a porta do Mosteiro e pedimos a falar com Dom Miguel para lhe exprimir a nossa profunda gratidão e alegria. Estava certa de que meu pedido teria bom acolhimento.

Dom Miguel olhou para mim pensativo e disse afinal: “Mas, minha senhora, a capela de São Bento em Jundiá não está no estado de limpeza e conservação para se poder celebrar missa nela e eu tenho aqui as mãos cheias a fazer reformas, não poderei ocupar-me com este assunto”.

- Disto eu me encarregarei, Dom Abade, se me der licença, respondi.

- Pois então dou-lhe carta branca, pode queimar, por fora da capela o que achar inconveniente e será para eu dizer aí a missa quando estiver pronta. Fica, porém, entendido que por enquanto não lhe posso mandar um padre para celebrar, pois não tenho pessoal suficiente para o serviço aqui em São Paulo. Prometo, porém, que o farei desde que tenha a possibilidade.

Voltei contentíssima e desde o dia seguinte comecei o trabalho.

Revistamos os paramentos. Podia-se queimar o que julgasse necessário. Recorri ao Sr. Vigário da Matriz e pedi que viesse assistir a este ato. Três gavetas abarrotadas de paramentos em parte comidos pelos ratos, baratas e todos n'um estado deplorável. Tenho por mim que, por séculos, o que não serviu mais em São Paulo, foi transportado para cá. Foi uma imensa fogueira e só escapou um paramento de brocado de ouro, e que talvez, em parte, se pudesse aproveitar. A sacristia, naquele tempo, estava onde hoje está a porta lateral. Para aí foram relegados todos os santos por cima d'uma prateleira. De lá mais tarde, sumiram-se, provavelmente levados pelas famílias que os tinham oferecidos. Pintavam-se as paredes, consertavam-se o assoalho, raspavam-se os poucos bancos que estavam pintados com tinta a cal azul. Depois foram envernizados e um deles está até hoje diante da escada que leva para cima. Todos trabalhavam. Pintava-se a mesa do altar, alguns caixões que serviam em cima da mesa como pedestal para São Bento e Santa Escolástica, embelezadas por toalhas bordadas, e outras consertavam e bordavam toalhas do altar. Fez-se busca na parte da capela que estava separada por um muro no lugar onde está a segunda mesa da comunhão. Nem a imaginação

mais extravagante pode fazer uma ideia do coro de hoje. Ali viviam cabras, galinhas, morcegos, corujas e quando entramos para procurar alguma coisa aproveitável, toda esta bicharia envoaçava fazendo um barulho ensurdecedor. Andamos a decifrar as placas de madeira que cobriam os túmulos de frades e com grande alegria achamos um grande crucifixo, ao qual faltava um braço. Também este encontrou-se afinal e o sr. Zambon fez o conserto para daqui em diante enfeitar-se o centro do altar. Até então este lugar de honra coube a um crucifixo verde, que vi estes dias à entrada da casa de Dom Abade.

Felizmente achamos também mais alguns castiçais grandes, que nossas pintoras pintaram de branco, com laivas de ouro. Ainda hoje há um vaso de flores de vidro branco, com relevos. Outrora foram dois. Estes objetos tão simples, tão modestos, que saudades daquele tempo tão feliz, tão cheio de satisfação, provocaram eles!

A meu pedido o Sr. Vigário acedeu de nos celebrar missa, porém só de quinze em quinze dias porque nos outros domingos ele já tinha duas missas. Prometeu de trazer tudo o que era necessário, inclusive o sacristão.

Entretanto tinha seguido outra carta para Dom Miguel, naturalmente com um novo pedido. As meninas tinham estudado uma bonita missa. Nem elas e nem a professora se arriscavam de cantar sem instrumentos que as acompanhassem. Escrevi então, dessa nova dificuldade e pedi o 15º Santo Auxiliar do Colégio Florence que, caso houvesse por lá um harmônio disponível, de cedê-lo a capela de São Bento em Jundiaí.

Prontamente veio a resposta que o harmônio estava já a caminho. Humoristicamente, dizia a carta, pois passei um logro na senhora: comprei um instrumento novo, mas este ficou aqui e mandei o nosso usado.

Satisfação em toda parte.

Finalmente tivemos a primeira missa: um dia de alegria! Enfim, eu podia guiar minhas meninas como estava acostumada.

O Sr. Vigário era de uma condescendência única. Receosa que nós tomássemos tempo demais no domingo dele eu pedi que desse um sinal quando estava pronto com as orações do Glória ou do Credo, que se podia parar com o canto. “Isso é que não, respondeu. Mande colocar uma cadeira para eu sentar e apreciar o canto”. Isto fez e tudo correu em santa harmonia até que ele foi removido creio para Campinas. No princípio houve críticas por causa da missa secreta, porque a

porta da Igreja não se abria.

Quando o nosso Vigário foi removido vieram mandados pelo mosteiro o PadreCavalcanti; depois um Padre premonstratense, D. José e afinal D. Luiz. O primeiro destes sacerdotes olhou agastado, quando eu pedi que marcasse um dia para as meninas, por classe, se confessarem. O Colégio tinha então 80 meninas que estavampreparadas para a confissão. Também isto se organizou. O próximo passo – a primeiracomunhão. Houve alguns atritos com certos pais. Não insisti, contei com o tempo. Jáno ano seguinte a situação era outra. D. Miguel aprovou meu modo de proceder. Não devemos esquecer que aqui tem filhas de pais contrários a educação nas casas de freiras. Este tempo de preparação é para mim, como para todas as meninas, uma recordação feliz, sagrada. Na hora da despedida, na tarde da primeira comunhão houve cada ano lágrimas da parte das meninas e da minha. Que tempo feliz aquelesmeses desde o advento até o domingo branco! Quantas vezes mais tarde ao recebercartas das minhas meninas, recordando aquelas horas e contando-me que elas ensinaram nas fazendas de seus pais e mesmo nas igrejas paroquiais o catecismo eprepararam as meninas para a primeira comunhão, eu me lembrei com saudades e ternura, da professora que me tinha preparada para a minha primeira comunhão!

Uma vez houve um incidente durante a renovação das promessas do batismo: as meninas estavam ajoelhadas em roda do altar; uma delas inclinava tanto o corpo e a vela, que pegou fogo no véu de outra ajoelhada em frente. Num momento peguei, arranquei e joguei o véu longe. Num instante só restava dele um pouco de pó. Comovida fiquei quando ao sair da capela, a menina virou e perguntou: Meu véu? Eutinha um véu, onde ficou? Nem uma tinha se percebido do que aconteceu. Dr. Mário Bulcão que tinha vindo de São Paulo assistir nossa festinha medisse depois: “Admireiseu sangue frio e a concentração das meninas”.

E assim fomos adiante sempre melhorando as coisas até que um dia veio o Padre visitador dos mosteiros. Ao entrar na capela ele disse que ficava surpreendido pela diferença e já que se tratava a capela com tanto amor e desvelo ia se restaurar a parte do coro. E foi feito. A igreja tomou a forma que hoje tem e quando o muro que separava as duas partes tinha caído, D. Abade me disse: - a parte de cima fica reservada para o Colégio, coloca aqui umas cadeiras que este lugar fica para sempre seu. Daqui em diante abre-se a porta da igreja para o público, espero que as meninas

servam de exemplo aos outros”. Um por um os Padres de São Bento vieram nos dizer a missa e conhecer o novo São Bento de Jundiá. O Sr. Gomes e o Sr. Ladeira me trouxeram um crucifixo em reconhecimento. O canto ficou sempre a cargo do Colégio. Dr. Cavalcanti ofereceu os sinos; professoras e meninas a lâmpada do sacrário.

Pouco a pouco apareceu gente que via de maus olhos a ingerência do Colégio. Veio um sábado que a professora de canto chamou as meninas para ensaiar a missa e as meninas lhe responderam que Dom Luiz tinha mandado recado que um novo coro cantaria na missa.

De todo aquele tempo belo e feliz, só resta meu lugarzinho na Igreja.

Anexo XIV

Documento extraído da obra Catálogo dos Bispos, Gerais, Provinciais, Abades e mais cargos da Ordem de São Bento do Brasil 1582-1975 de D. José Lohr Endres publicada em 1976, p. 86 e 87:

Mosteiro de Sant'Ana de Jundiá

Fundado como Presidência a 26 de janeiro de 1668. Até o ano de 1694 foi cometido a eleição de Presidente ao P. Provincial com a Junta. Um deles era Fr. Sebastião de Jesus nomeado pelo Provincial a 3 de março de 1689. De 1830 a 1905 a Presidência foi administrada pelos Prelados da Abadia de São Paulo, devido a grande falta de monges. No ano de 1905 foi incorporada à dita abadia, continuando até hoje como Priorado Claustal.

Seus Presidentes eram:

1. Sebastião de Jesus ----- nom. pelo P. Prov. 3/3/1689
2. Ambrósio da Trindade----- Junta de Tibães 13/1/1694
3. Faustino da Vitória ----- Junta de Tibães 5/2/1697
4. João do Espírito Santo----- Junta de Tibães 11/1/1700
5. Inácio do Rosário----- Junta de Tibães 29/3/1703
6. Agostinho da Encarnação----- Junta de Tibães 4/4/1707
7. João da Encarnação Ren -----Junta de Tibães 7/4/1710
Inácio do Rosário (2ª vez)----- Junta de Tibães 21/6/1713
8. Luis de Santa Maria Azevedo ----- Junta de Tibães 26/2/1717
9. José de São Boaventura ----- Junta de Tibães 27/2/1720
10. José da Trindade -----Junta de Tibães 7/6/1723
11. Antônio de Santa Rosa----- Junta de Tibães 3/4/1726
12. Francisco do Rosário----- Junta de Tibães 28/7/1729
13. José de Jesus Maria Braga ----- Junta de Tibães 4/9/1732
14. Francisco da Vitória----- Junta de Tibães 9/1/1736
15. Luis de Santo Antônio ----- Junta de Tibães 26/5/1739
José de Jesus Maria Braga (2ª vez) ----- Junta de Tibães 16/8/1742
José de Jesus Maria Braga (3ª vez)-----Junta de Tibães 19/3/1746
José de Jesus Maria Braga (4ª vez) ----- Junta de Tibães 9/5/1749
José de Jesus Maria Braga (5ª vez) +-----Junta de Tibães 19/12/1752
16. Francisco da Purificação-----Junta de Tibães 20/11/1754

- Francisco da Purificação (2ª vez)-----Junta de Tibães 7/2/1756
17. Antônio de Santa Maria ----- Junta da Bahia 28/5/1759
18. Manuel de Santa Gertrudes Ayular----- Junta de Tibães 9/6/1762
- Manuel de Santa Gertrudes Ayular (2ª vez)----- Junta de Tibães 21/8/1765
- Antônio de Santa Maria (2ª vez) ----- Junta de Tibães 29/8/1768
- Manuel de Santa Gertrudes Ayular (3ª vez)----- Junta de Tibães 4/10/1771
- Manuel de Santa Gertrudes Ayular (4ª vez) ----- nom. em Lxa. 2/11/1777
eleito em Tibães em 29/7/1777
- Manuel de Santa Gertrudes Ayular (5ª vez) ----eleito em Tibães 11/4/1780
- Manuel de Santa Gertrudes Ayular (6ª vez) ----eleito em Tibães 11/4/1783
- Manuel de Santa Gertrudes Ayular (7ª vez) -----eleito em Tibães 1/4/1786
19. Fernando da Madre de Deus Camargo ----- eleito em Tibães 21/4/1789
20. Francisco de São Bento -----eleito em Tibães 8/1/1791
21. Fernando de Santa Gertrudes Cardoso-----eleito em Tibães 30/3 1792
- Fernando de Santa Gertrudes Cardoso (2ª vez) --- el. em Tibães 1/7/1795
- Fernando de Santa Gertrudes Cardoso (3ª vez) -- el. em Tibães 20/7/1798
- Fernando de Santa Gertrudes Cardoso (4ª vez) -- J. de Tibães 26/3/1801
22. Vicente do Rosário----- Junta de Tibães 23/5/1804
23. Manuel da Purificação Araújo ----- Junta de Tibães 20/5/1807
- Manuel da Purificação Araújo (2ª vez)----- Junta de Tibães 25/4/1810
- Manuel da Purificação Araújo (3ª vez)----- Junta de Tibães 2/6/1813
24. Felisberto de N. Sra. dos Anjos ----- Junta de Tibães 22/5/1816
- Manuel da Purificação Araújo (4ª vez)----- Junta de Tibães 23/6/1819

Congregação Beneditina Brasileira

Manuel da Purificação Araújo (5ª vez) + ----- Junta de Tibães 25/6/1829

Anexo XV

Documento extraído da obra Mosteiro de São Bento -São Paulo publicada em 1988, p. 175 e 176:

Abades do Mosteiro de São Bento de São Paulo (1635-1974)

A) Eleitos temporariamente em Portugal:

Séc. XVII	1635 (14-5) Alvaro de Hinojosa y Carvajal -----	1
	1638 (17-5) João da Graça-----	2
	1641 (34-5) Feliciano de Santiago-----	3
	1644 (12-9) Feliciano de Santiago (2ª vez) -----	-
	1647 (26-6) Antonio do Espírito Santo-----	4
	1650 (27-9) Basílio da Ascensão -----	5
	1656 (28-5) João da Natividade Gondim-----	6
	1659 (14-7) Jerônimo do Rosário-----	7
	1662 (19-7) Gabriel da Natividade-----	8
	1665 (8-8) Mauro da Trindade -----	9
	1668 (18-7) Bento da Purificação-----	10
	1671 (1-9) Bento da Vitória -----	11
	1674 (17-5) Jacinto do Desterro -----	12
	1679 (13-1) Francisco da Conceição -----	13
	1682 (22-9) Tomé Batista-----	14
	1682 (24-12) Lourenço da Assunção (Capítulo G. da Bahia) -----	15
	1685 (31-11) Antônio de São Bento (Capítulo G. da Bahia)-----	16
	1687 (24-11) Francisco da Conceição (2ª vez) -----	-
	1690 (5-12) Cosme de São Damião-----	17
	1694 (13-5) Antônio de São Bento (2ª vez) -----	-
	1697 (5-2) Antônio de São Bento (3ª vez) -----	-
Séc. XVIII	1700 (11-1) André da Cruz-----	18
	1703 (29-3) Francisco da Conceição (3ª vez) -----	-
	1707 (4-4) Matias do Espírito Santo -----	19
	1710 (7-4) Jacinto do Rosário -----	20
	1717 (26-2) Bartolomeu da Conceição Bueno -----	21
	1720 (27-2) José da Encarnação-----	22
	1723 (7-6) João da Conceição Cunha-----	23

	1726 (3-4) Bartolomeu da Conceição Cunha (2ª vez) -----	-
	1729 (28-7) José da Encarnação (2ª vez) -----	-
	1732 (4-9) Antônio da Madre de Deus-----	24
	1736 (9-1) Miguel dos Anjos -----	25
	1739 (26-5) Antônio da Madre de Deus (2ª vez) -----	-
	1742 (16-8) Luís de Santo Antônio-----	26
	1747 (24-3) Caetano de Santa Gertrudes Leite -----	27
	1749 (9-5) Jerônimo da Ascensão-----	28
	1753 (15-10) João de São Domingos-----	29
	1756 (7-2) Bento da Graça Varejão -----	30
	1759 (30-5) José de Jesus Maria Leite-----	31
	1761 (31-8) Miguel de Santa Rita Oliveira-----	32
	1762 (9-6) Antônio do Pilar -----	33
	1765 (21-8) Ângelo do Sacramento Fernandes Lima -----	34
	1768 (29-8) Joaquim de Sant'Ana Araújo de Macedo -----	35
	1771 (4-10) Gaspar da Soledade Matos -----	36
	1777 (2-1) José de Jesus Maria Campos-----	37
	1780 (11-4) Inácio de São Bento Camelo -----	38
	1783 (11-4) Antônio do Desterro Gouvea-----	39
	1786 (1-4) Manuel de Santa Gertrudes Sousa -----	40
	1789 (20-4) João da Trindade Soares -----	41
	1792 (29-3) Manuel de Sant'Ana Araújo -----	42
	1795 (30-6) Fernando da Madre de Deus Camargo -----	43
	1798 (20-7) Antônio de São José-----	44
Séc. XIX	1800 (8-2) Fernando da Madre de Deus Camargo (2ª vez) -----	-
	1801 (26-3) Francisco da Conceição Duarte-----	45
	1802 (11-1) João de São Caetano Furtado -----	46
	1804 (24-1) Fernando de Santa Gertrudes Cardoso-----	47
	1807 (20-5) João de São Caetano Furtado (2ª vez) -----	-
	1812 (21-5) Francisco de Santa Teresa Machado-----	48
	1816 (24-5) Manuel da Natividade Marques -----	49
	1819 (23-6) Manuel da Anunciação Queirós-----	50
	1822 (8-10) José de Jesus Maria Tondela-----	51

	1823 () Manuel da Natividade Marques (2ª vez) -----	-
	B) Abades temporários eleitos no Brasil:	
Séc. XIX	1828 () Manuel da Natividade Marques (3ª vez) -----	-
	1829 (25-6) João do Rosário Soares -----	52
	1835 (22-7) José da Conceição Pupe -----	53
	1839 (22-7) José Ambrósio de Santa Úrsula -----	54
	1842 (28-7) João Pereira Batista das Dores -----	55
	1845 (24-7) José da Conceição Pupe (2ª vez) -----	-
	1851 (15-1) João de São Bento Pereira -----	56
	1863 (7-5) João de São Bento Pereira -----	-
	Obs. – Foi eleito por 5 vezes até 1863.	
	1866 (8-6) Joaquim da Purificação Araújo-----	57
	1869 (8-5) João de São Bento Pereira (6ª vez) -----	-
	1872 (8-5) João de São Bento Pereira (7ª vez) -----	-
	1875 (7-5) Gamaliel da Rainha dos Anjos -----	58
	1875 (22-7) Joaquim da Purificação Araújo (2ª vez) -----	-
	1878 (7-5) Joaquim da Purificação Araújo (3ª vez) -----	-
	1881 (6-5) Manuel de Santa Catarina Furtado -----	59
	1884 (18-9) Pedro da Ascensão Moreira -----	60
	1896 (20-5) Pedro da Ascensão Moreira -----	-
	Obs. – Foi eleito por 5 vezes até 1896.	
	C) Abades vitalícios eleitos no Brasil:	
Séc. XX	1907 (8-6) Miguel Kruse (nomeado) -----	61
	1929 (11-4) Domingos de Silos Schelhorn -----	62
	1948 (9-6) Paulo Marcondes Pedrosa-----	63
	1962 (19-5) Tito Marchese-----	64
	1974 (10-1) Joaquim de Arruda Zamith-----	65

Anexo XVI

Documento extraído do manuscrito datilografado por Dom Domingos Lomenso em 03 de dezembro de 1993 p. 1 a 30:

História do Mosteiro de Jundiaí

Mosteiro de São Bento é assim tal nome impresso no Diretório Litúrgico da Congregação Beneditina do Brasil.

Encontramos num recorte de jornal local de Jundiaí, (J.J.), um artigo intitulado: “Curiosidades e Efemérides jundiaenses” onde se lê, em uma certa passagem: 1668-29 de janeiro- é fundado em Jundiahy o convento de São Bento. Esta data sempre foi respeitada. Um documento da Cúria arquidiocesana de São Paulo menciona como data 2 de junho de 1667. Possivelmente a diferença de data poderia ser explicada por causa da correspondência postal com Portugal, ou ulterior sanção curial, ou quem sabe por outro motivo.

Poucos anos após a reinstalação da vida monástica na abadia beneditina paulistana, trataram os diversos prelados desta casa fazer irradiar a sua ação para os núcleos mais importantes de população existentes em torno de São Paulo. Foi fundado um priorado em Santos, em Parnahyba em 1643, em Sorocaba em 1660, em Jundiahy em 1668. Destes quatro priorados, em meados do século XIX desapareceu o priorado de Parnahyba.

O que se sabe acerca da fundação de Jundiaí ainda é muito sumário. Afirma Azevedo Marques: “Foi fundado por Estácio Ferreira e o Dr. Frei Francisco da Visitação, que para isto obtiveram uma sesmaria de terras a 26 de junho de 1668, concedida pelo capitão-mor Agostinho de Figueiredo, loco tenente do donatário da Capitania de São Vicente. Avança, porém, o cronista anônimo, que o fundador do Mosteiro foi Fr. João da Bahia.

A propósito deste monge, que no seu dizer, governou o Mosteiro de São Paulo de 1673 a 1674, escreve: “morreu em Jundiahy, onde assistiu por muitos anos, sendo fundador deste mosteiro que lá temos. É possível, porém, que o cronista queira, com estas palavras afirmar que Fr. João tenha sido o primeiro conventual de Jundiahy, cuja instituição pode ter sido feita por Fr. Francisco da Visitação.

Muito mais pobres são os vestígios do arquivo da presidência jundiahyense e nada sabemos o que lhe recorde a vida seiscentista.

Foi no século XVI que de Portugal partiram para a colônia “Brasil” missionários capuchinhos, jesuítas, franciscanos, carmelitas e beneditinos, centralizando-se os beneditinos na Bahia, de onde se ramificou no mesmo século, fundando os Mosteiros de Olinda (1582), Rio de Janeiro (1588) e São Paulo (1598).

Estes mosteiros, algum tempo depois, foram eretos em abadias, criando-se dependências em forma de priorados, ou conforme a situação, em simples celas.

Duas são as figuras marcantes que executaram o programa restaurador na formosa ex-vila de Jundiahy. Foram muito conhecidos D. Pedro Roeser, ex- abade da abadia de Olinda e D. Luíz Gonzaga, cujos jazigos se encontram na própria igreja de Sant’Ana, mais vulgarmente conhecida como Igreja de São Bento, em Jundiaí. Por mais de 40 anos estes monges colaboraram para o progresso real da nossa gente.

Com as normas do Concílio Vaticano II, veio nova reforma, e aí está a Igreja de Sant’Ana, vulgo São Bento, com suas novas feições, sob a orientação de D. Domingos de Silos Lomenso.

A igreja foi ampliada, transformando-se a sacristia em presbitério, sendo retirada uma parede do meio da igreja, sem utilidade alguma, melhorando a visão, a ventilação e a audição.

Foi trocada toda a antiga e perigosa instalação elétrica, nova sacristia e parlatório, W. C. rede de água, órgão eletrônico de quatro teclados, tendo acontecido um concerto de órgão e violino em 16 de maio de 1991.

Retrocedendo um pouco ao que foi anotado, em 1728, segundo documentos, o convento possuía os seguintes bens: 222 metros quadrados de terras doadas pala Câmara para a sua fundação, uma sorte de terras doadas por Estácio Ferreira para o patrimônio, situada além do Ribeirão Guapeva, além dos 222 metros quadrados citados, 2,7 quilômetros de sertão, comprados por 10\$000 réis, 440 metros quadrados de terras nas paragens do Japy, doadas por Paschoal Louveira; 100 metros quadrados de terras rio abaixo compradas de Úrsula Nogueira por 23\$500 réis; uma sesmaria no caminho de Goiás, já invadida por diversos moradores; duas moradas de casas e 59 cabeças de gado.

Houve tempos tormentosos para os religiosos.

Pombal triunfou dos jesuítas expulsos de Portugal e do Brasil em 1759. Em 1761 o padre Malagrida foi queimado vivo.

Em 1762 rompiam-se as relações entre Portugal e a Santa Sé. Pombal expediu ordens restritivas para que nos mosteiros de São Bento não fossem mais aceitos noviços até nova autorização do poder civil.

Faço agora um parêntese para transcrever uma anotação que recebi de Dom Amaro, morador neste mosteiro por mais de quarenta anos, monge de Olinda, que veio fazer companhia para o ex- abade daquele mosteiro, marando aqui por mais de quarenta anos também. Trata-se de uma data diferente da fundação deste mosteiro, da que é aceita, transcrita no livro de Affonso de E. Taunay sobre a História Antiga de da Abbadia de São Paulo.

No arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, armário 6, prateleira 1, número 26, o livro do Tombo, relatando sobre os anos de 1865/1879 tem no fim 5 fichas de seda papel, sem numeração, nas quais estão colados 5 documentos, contendo o primeiro deles uma pequena nota relativa à fundação do Mosteiro de São Bento de Jundiaí, datada de junho de 1883: Do Mosteiro de São Bento desta cidade foi fundado no ano de 1667 a de junho por Estácio Ferreira e sua mulher Violante Jorge que edificaram a Capela Mór e doaram com seus terrenos adjacentes, sendo nomeado seu primeiro presidente Frei João do Espírito Santo.

Foi achado o trasladado da escritura da referida doação nuns papéis velhos. Jundiahy, junho de 1883.

Voltando ao que foi referido sobre a perseguição de Pombal aos mosteiros beneditinos, foi exigido dos cenóbios do Reino e do Brasil relações exatas e pormenorizadas de todas as abadias, priorados e presidências, com o número de sacerdotes, coristas, a descrição dos respectivos patrimônios, confirmando-se o que foi escrito antes a proibição de serem aceitos noviços até nova autorização do poder civil.

Do Mosteiro de Jundiaí, em 12 de setembro de 1764, assinado por Frei Manoel de Santa Gertrudes, foi enviado o seguinte relatório: Obedecendo à ordem de Vossa Reverendíssima na qual me manda debaixo de preceito lhe declare os rendimentos deste hospício e o número de monges que nele residem, revendo os recibos e foros acho que as suas rendas são tão diminutas por incertas, que todas se reduzem ao número de vinte vaccas e ao trabalho de três escravos, que tantos tem o hospício em uma chácara, da qual se tira o sustento para o presidente e o companheiro quando o tem e apurando o que sobeja com a pequena porção de foros recebe, a qual nem para

o guisamento da sacristia e vestuário do Reverendo Presidente chega, porquanto tudo o que sobra do sustento reduzido à moeda, em nenhum dos quatro anos que neste hospício tenho residido excedeu ao computo de 22\$600 réis.

E continuando ao ponto sou a dizer, que no anno de 1724 nelle existiam três monges e o Presidente, os quais vendo a impossibilidade que tinham para se poderem sustentar pretenderam largar o hospício, porém opondo-se a Câmara e moradores da Villa ajuntaram dar todos os annos 40\$000 e o Reverendo Vigário 10\$000, cujo computo até hoje se não pagou por impossibilidade da Câmara e falecimento do Párocho, por cujo motivo assentaram os prelados superiores assistirem dois monges no Hospício quando muito, para dizerem as cinquenta e duas missas de legado, e juntamente para que os moradores tivessem fora do Párocho quem nas necessidades espirituais lhes acudissem. Estas são as rendas e o número de monges: que as terras que têm o Hospício são tão infrutíferas que se não tira lucros e proveito. Isto é o que na verdade posso informar a Vossa Reverendíssima, reportando-me aos livros e recibos e foros desta casa, dos quais melhor se pode ver a miséria em que se vive o monge que nella reside, achando-se empenhada em 150\$000.

Jundiahy, 12 de setembro de 1764 (assinado Frei Manoel de Santa Gertrudes, Presidente)

O já mencionado D. Pedro Roeuser, renunciou o cargo de abade de Olinda em 1924 e esteve no Mosteiro de Sorocaba até 1931, quando então se dirigiu para este mosteiro de São Bento de Jundiaí, quase abandonado.

O referido D. Abade, assim conhecido, trabalhava na pastoral do Mosteiro, fundando com o Arcebispo de São Paulo D. José Gaspar de Afonseca e Silva, a Congregação das Irmãs Oblatas de Santa Úrsula, atualmente com o título de Irmãs Missionárias de Cristo. Esteve à frente da Catholica Unio e trabalhou na fundação da Casa da Criança.

D. Abade Pedro Roeuser faleceu no dia 5 de agosto de 1955, com 85 anos de idade, cujos ossos se encontram inseridos numa parede da igreja do mosteiro de Jundiaí.

No dia de março de 1978, o senhor Geraldo Tomanik, responsável pelo Museu Histórico e Cultural de Jundiaí escreveu no Jornal de Jundiaí um artigo, referindo-se ao Colégio Florence, que encheu de muita vida o logradouro, depois de citar a movimentação provocada apenas pelo antigo Fórum e Cadeia, assim prosseguiu:

Naquela época, nem mesmo a igreja do mosteiro, em sua bicentenária existência, era frequentada, conforme poderemos ver através de um artigo de Dona Rosa Fladt, publicado em uma edição do jornal “a Cruzada”, em 11 de abril de 1943 e aqui transcrito: “Quando tomei conta do Colégio Florence, as nossas meninas frequentavam a Matriz aos domingos.

Falhando um pouco à ordem cronológica, por não ter encontrado um recorte de jornal que eu li, como não havia celebração de missas na igreja do mosteiro, ao menos habitualmente, umas pessoas de Jundiaí foram pedir ao então abade de São Paulo que enviasse um padre para celebrar missas e receberam esta resposta que muito me impressionou: “na igreja de Jundiaí, no mosteiro, não tem condições de serem missas celebradas, visto que havia até galinhas e cabritas no coro.”

D. Amaro Bodenmüller, já citado nestas páginas era muito ardoroso na reunificação das diversas igrejas, sendo secretário da Catholica Unio por muitos anos. Por estímulo dele, na igreja de São Bento em Jundiaí, anualmente eram celebradas missas em vários ritos orientais, reunindo pessoas procedentes de diversas localidades pertencentes a esses ritos. Faleceu no dia 14 de setembro de 1978, justamente no dia que completava 63 anos de sua “Primeira Missa”. Na véspera, apesar de estar com 38 graus de febre, como de costume celebrou missa na capela da Casa da Criança. Chamei o médico Dr. Armando Guerrazzi que prescreveu umas injeções. A meu pedido deu ordem a D. Amaro que não saísse da cama, no que obedeceu sem retrucar. No dia seguinte, já que não podia celebrar missa pedi-me que lhe levasse a Sagrada Comunhão. Era quinta-feira. Depois de lhe dar a Comunhão, fez um gesto na testa, pedindo a unção dos enfermos e logo em seguida se confessou pela primeira e última vez comigo, nem podia imaginar o que logo surgiria.

Tocando a campainha fui à sacristia para receber um farmacêutico que lhe vinha aplicar a segunda injeção. Estando já pronta a seringa pedi a D. Amaro que lhe arregaçasse a manga; não sendo atendido, falei mais alto visto que não escutava bem. Estava imóvel, de hábito, com o terço das missões (cinco cores) na mão direita.

Disse ao farmacêutico que ele não estava bem. O farmacêutico fez inutilmente algumas massagens sem nenhuma reação, mas ele deveria estar bem demais, chamado ao Reino de Deus, depois de uma longa vida de muita piedade e zelo pelo ministério sacerdotal.

Na tarde desse dia o então bispo de Jundiá D. Gabriel Paulino, com alguns membros do clero, celebrou missa de corpo presente na igreja do mosteiro. O corpo deste peregrino na terra foi levado para o Mosteiro de São Bento em São Paulo e no dia seguinte sepultado no claustro, depois de outra missa de corpo presente na Basílica de São Bento.

D. Luiz Gonzaga Barbosa O.S.B.

Por muitos anos viveu no Mosteiro de São Bento em Jundiá. Foi capelão da igreja. No dia 1º de novembro de 1923, recebeu um ofício com trinta assinaturas, partindo de moços católicos cheios de ideal que seriam os primeiros cruzados.

Intitulava-se “União de Moços Católicos”. D. Luiz preferiu mudar o nome para: “Cruzada da Mocidade Católica”, incluindo-se no Apostolado da Oração. O programa foi copiado da mocidade belga: Piedade, Estudo, Ação, e Sã Alegria.

No dia 23 de novembro de 1923, os moços fizeram a sua segunda comunhão coletiva e às 18 horas, na sacristia da Igreja de São Bento, em memorial assembleia era fundada a Cruzada da Mocidade Católica, fazendo parte da Paróquia de Nossa Senhora do Desterro.

D. Luiz Gonzaga primeiro diretor eclesiástico nomeou como primeiro presidente o Sr. Felipe Machado e este os demais membros da Diretoria.

Desde o seu início havia as seguintes seções: “Eucaristia, De estudos, Recreativa, De esportes e mais tarde Coral, Dramática, Caritativa e Masculina infantil. A parte mais importante era a seção eucarística. Além do encontro dos cruzados junto do altar aos quartos domingos, havia jornadas eucarísticas e romarias em direção aos bairros mais afastados do centro e às cidades de Itú, Salto, Aparecida, Santos e Pirapora, visando incentivar os associados na vida espiritual. D. Luiz foi assistente eclesiástico de 1924 até 1929, sendo substituído por D. Abade Pedro Roeuser, já citado neste escrito, e demais monges de São Paulo que passaram por Jundiá como: D. Pio, D. Norberto, D. Policarpo, D. Francisco, D. Domingos.

Em novembro de 1937 saiu o primeiro exemplar do Boletim Mensal das Associações do Mosteiro de São Bento, intituladas: A Cruzada, onde eram transmitidas as notícias mais variadas.

Além da Cruzada masculina havia a Cruzada dos Costumes Cristãos, ramo feminino, fundada em 1926, tendo à frente, como primeira presidente, Lavínia Pellichero, ficando no cargo até 1928.

Capelania do Hospital São Vicente.

Alguns dados sobre o movimento religioso no Hospital São Vicente são encontrados no Relatório apresentado em assembleia geral de 20 de julho de 1914 pelo presidente Manoel Ignácio Moreira nas páginas 6 e 7: Fundação essencialmente católica, e inspirando-se nos princípios cristãos ensinados pela Santa Igreja Católica Apostólica Romana, a nossa Casa de Caridade exerce o seu apostolado distribuindo os seus benefícios tanto na parte material, socorrendo os necessitados, como na parte espiritual, consolando-os nas suas agruras e sofrimentos.

Este fato não nos impede com plena liberdade para os enfermos internados, que lhes prestemos os nossos serviços sem distinção alguma de religião, cor ou sexo. Esta tem sido a norma de proceder das anteriores administrações, que ainda nessa parte se tornaram dignas pelo critério e acerto que souberam-se conduzir.

A parte religiosa do estabelecimento é um fato incontestável, muito deve ao estimadíssimo vigário da Paróquia Revmo. Padre Lúcio Xavier de Castro, cujo zelo e caridade tem sido tão grande, por isso que se tornou, por múltiplas e poderosas razões, digno de nossa gratidão, do nosso reconhecimento. E com esse sentimento brota espontâneo em nossa alma de vicentinos, aqui também consignamos uma palavra de igual reconhecimento ao Revmo. Padre Dr. Benedicto Pereira dos Santos, ex-coadjutor desta Parochia, que muito fez pela parte religiosa da Casa da Caridade. Também não podemos obscurecer os relevantes serviços prestados pelo Revmo.

Padre Luiz Maria Cavalcanti, que, no exercício do seu sagrado ministério, tem grandemente auxiliado a casa de Caridade. A eles pois, o protesto da nossa gratidão”.

No relatório da administração do Hospital São Vicente de Paulo de Jundiahy do ano de 1936 lemos na página cinco: Damos graças a Deus que, pela intercessão do nosso Patrono São Vicente de Paulo, a assistência religiosa é nesta casa, dispensada a todos que, espontaneamente, dela querem se confortar. Devemos o bom êxito desta Santa Missão ao nosso Vigário, Padre Arthur Ricci, a quem está confiada a capelania, bem como ao Revmo. Padre Victor de Assis que vem desempenhando-a com muito zelo a mandato da Parochia da qual é coadjutor; a D. Abade Pedro Roeser, grande amigo e benfeitor eclesiástico do nosso hospital; aos Padres da Congregação Salvatoriana, que já desempenharam, com muito zelo e dedicação, esta capelania e assim muitos outros D. D. sacerdotes para os quais pedimos as bençãos de Deus Nosso Senhor”.

Voltando um pouco no tempo, que só no papel podemos fazer, no Relatório apresentado no dia 31 de dezembro de 1907, lemos o seguinte: “Faltaria ao mais sagrado dos deveres se não consignasse aqui os meus muitos e sinceros agradecimentos à benemérita e virtuosa Ordem Franciscana, notadamente ao seu preclaro Diretor Frei Camillo de Valdo, pelos notáveis serviços dispensados à nossa instituição independente de qualquer pagamento e até mesmo com sacrifícios pecuniários dos seus dignos e respeitáveis membros”. D. Amaro me deixou a seguinte nota relativamente à capelania do Hospital São Vicente:

“A respeito das celebrações eucarísticas de D. Luiz Gonzaga (época 1914/1920) que segundo ouvi dizer rezava missa aí nas segundas-feiras antes de voltar para São Paulo; creio não poder falar em capelania propriamente dita. Encontrei uma nota no calendário que diz laconicamente: Santa Casa – capelania – 1938.

Deve tratar-se de oficialização, pois desde a vinda de D. Abade Pedro, em 1931 e minha chegada em 1933, sempre havia periodicamente quem celebrasse, parece nas terças e quintas-feiras.

Depois da minha doença em 1969, não posso mais dar informações que o sirvam. Suponho que a guerra de 1914/18 foi o ponto de partida, e que a fundação da CMC (Cruzada da Mocidade Católica) em 1924 e CCC (Cruzada dos Costumes Cristãos em 1926 e anteriormente a fundação do Apostolado da Oração em 1922, tenha sido garantia de certa regularidade, quanto ao “auxílio espiritual” à Santa Casa.”

O apresentador destas informações, D. Domingos, já mencionado na página 3 deste trabalho, começou também a dar assistência aos doentes no Hospital São Vicente, com a primeira missa, no dia 11 de julho de 1966, tendo chegado em Jundiá no dia 5 de março do mesmo ano, indo celebrar missa no Instituto São Carlos no bairro da Colônia de 17 de março de 1966 até 3 de janeiro de 1970 e daí por diante celebrando na capela do hospital quase diariamente para a comunidade de religiosas franciscanas que dirigiam os vários setores do hospital até 30 de abril de 1973, quando as religiosas se retiraram do trabalho muito dedicado do hospital. Daí por diante até o momento presente o redator destas páginas continua oferecendo sua dedicação no atendimento dos doentes, celebrando missa na segunda sexta-feira de cada mês, indo três vezes ao hospital em cada semana atendendo os doentes interessados no serviço religioso.

Por vários anos também morou neste mosteiro D. Francisco Lombello até que por motivo de saúde voltou para São Paulo.

Reforma do Mosteiro:

Igreja:

Quando D. Domingos chegou a Jundiaí ouviu de amigos frequentadores que no verão era tão quente o recinto que havia até desmaios.

O primeiro serviço foi trocar os vitrôs (vitraux). As janelas de 2,30 m por 0,90 m tinham apenas uma abertura, sendo fácil a entrada de um visitante indesejável. Com a ajuda do amigo Professor Pedro Clarismundo Fornari, de saudosa memória, foram trocados os vitraux por outros de abertura quase total na importância de Cr\$ 200, 00 de então.

Visando ampliar o espaço, sob a orientação de dois engenheiros, a sacristia se transformou em presbitério, sendo feita uma abertura em arco na parede de taipa de 0,70 m. Uma outra parede no meio da igreja, sem função alguma, foi também retirada, tinha ela a largura de 0,40 m. Quem entra na igreja pela porta principal encontra um piso de 13,05 m por 9,0 metros de largura, até estreitar-se num piso de 14,70 m por 6,70 m.

As paredes da parte mais estreita têm a espessura de 0,70 feitas de taipa, sendo os vitraux colocados no centro delas.

O presbitério tem a forma arredondada, com a parede feita de tijolos daquele tempo, e apesar da altura não foram colocadas colunas nem vigas.

Na igreja e nova sacristia foram colocadas novas instalações, quanto a parte elétrica e hidráulica. A nova sacristia foi construída com a ajuda de um benfeitor, em sinal de agradecimento pelo que recebeu do mosteiro.

Foi construída com o mínimo gasto: paredes de meio tijolo, assentadas com barro e pouca altura, somente a necessária. A sacristia contém um parlatório e dois W. C. completos.

Quando cheguei a Jundiaí, encontrei no coro um pequeno harmônio, substituído por um eletrônico muito primitivo de válvulas, sendo o atual o terceiro, eletrônico, de 42 registros, três teclados manuais e uma pedaleira de 32 notas.

O som é claro, longe do tubular; é bastante bom.

Com o apoio indispensável do Abade D. Joaquim de Arruda Zamith foi feita uma primeira reforma na residência do mosteiro. Foram trocadas as portas e janelas

para maior ventilação e outros melhoramentos: grades em todas as venezianas, água encanada em cada cela, substituindo o antigo balde, jarro e bacia.

Com o tempo, devido à nefasta destruição do indesejável cupim, o forro da residência feito com o antigo estuque, estava prestes a cair e pela intervenção do atual abade D. Isidoro de Oliveira Preto, realizou-se outra reforma, sendo trocado o madeiramento que sustentava o forro e placas de gesso e total pintura.

Os salões e salas existentes foram feitos pela Cruzada da Mocidade Católica, que era muito atuante. O terreno do campo de futebol e bocha e mais alguns espaços foram desapropriados pela Prefeitura Municipal para transformar-se em parque infantil e jardim.

O salão maior passou por uma reforma total: forro carunchado por outro de Duratex, troca das antigas janelas e porta, visando sempre o conforto dos usuários. Para tanto recebi a importância de Cr\$150. 000,00.

Outro salão recebeu melhorias pelos participantes do Cursilho: piso, forro, revestimento em azulejo em dois W. C. Há 10 anos atrás, no terço do mosteiro.

O espaço habitacional em torno do Mosteiro ficou bastante reduzido, com o surgimento de prédios para escritórios, no que também se transformaram muitas residências, lojas, o grande prédio onde funciona o INPS, o supermercado.

Diminuiu também o número de frequentadores do mosteiro com a criação de várias paróquias, missas vespertinas aos sábados e domingos.

Assim mesmo o mosteiro, em seu todo, dá bastante colaboração para a Diocese de Jundiaí, sendo suas instalações usadas pelo Cursilho de Cristandade, Cursos de Iniciação Bíblica e Teológica, reunião mensal da Legião de Maria, duas conferências vicentinas, graças ao trabalho de fervorosos membros da Cruzada da Mocidade Católica, Capelania da Casa da Criança e Hospital São Vicente, atendimento às pessoas que procuram o mosteiro no próprio local e quando há solicitação em outros lugares.

Para não ficar esquecido na história deve ser lembrado o Cônego Reimão que aos 4 de junho de 1906 distribuiu a primeira comunhão a 18 alunas do Colégio Florence na Igreja de São Bento, e à tarde a renovação das promessas batismais com análogas práticas em ambos os atos. O mesmo aconteceu em 16 de junho de 1907 e 26 de julho de 1908. Em 1915 havia catecismo em São Bento com 300 alunos, sob a direção do Vigário Lúcio.

Quando cheguei a Jundiaí, os dois sinos da torre eram repicados: uma corda fixa no badalo era puxada por alguém em baixo. Foram colocados dois braços, um em cada parte superior de cada sino e os badalos livres, bimbando quando uma corda é puxada presa na cabeça de cada sino, dando assim um efeito mais bonito.

O sino maior de nota Ré (D) mede de altura 0,57 cm e o diâmetro da base é de 0,54 cm.

Nele estão salientes quatro imagens:

1- Coração de Jesus, com a inscrição:

“COR JESU SACRATISSUM MISERERE NOBIS”. 1915.

2- Uma imagem de Nossa Senhora sentada no trono com o menino Jesus no braço com a inscrição:

“PER MARIAM AD JESUM”. Outra de São Bento.

3- Num medalhão aparece a figura de São José.

O sino menor mede 0,465 cm por 0,415 cm.

Tem o tom da nota Fá (F).

Possui a gravura de Sant’Ana e de Stº. Antonio.

Lê-se esta inscrição:

“IN XXV ANNIV. MATRIMONIALI OFFe. DR. F. H. Cavalcanti e D. Alice Cintra.

Maio- 1915.

Altar da Igreja do Mosteiro:

Um monge beneditino da abadia do estado da Bahia, muito versado em arte escreveu no jornal O Estado de São Paulo com a data de 25 de janeiro de 1954 um artigo “Sobre as artes Plásticas na Antiga Capitania de São Vicente”, D. Clemente Maria da Silva Nigra, do qual transcrevemos o que se refere ao altar aqui em Jundiaí: “O interessante altar em São Bento de Jundiaí apesar do seu desenho tão estranho, que em parte lembra o estilo quinhentista foi feito para a capela dos índios de Pinheiros, então dirigida pelos monges beneditinos. Em 1870 o altar foi transferido para a sacristia da igreja de São Bento na capital, onde permaneceu até 1911, ano em que foi transportado para a igreja beneditina de Jundiaí.

Um funcionário da E.E.P.S.G. “Conde do Parnaíba”, frequentador da Igreja de São Bento, me informou que, com a ajuda de outra pessoa, montou o altar provindo de São Paulo, que estava guardado com todas as peças soltas.

Quando a igreja passou por uma reforma, transformando-se a sacristia em presbitério, para que o altar não perdesse a parte mais alta, foi necessário elevar a antiga parede da sacristia. Depois do altar montado, apareceu aqui um senhor estudioso em arte, que me deu o artigo do jornal O Estado de D. Clemente acima citado, e verificou que o altar embora folhado a ouro, no decorrer do tempo, quem vai saber, teve a infeliz ideia de, por repetidas vezes, recobri-lo com esmalte branco, terrível de ser retirado e purpurina. Encaminhou para cá um espanhol, professor de artes lá da Espanha. Não havia outro jeito, pelo estado que o altar ficou a não ser retirar toda a camada grossa de esmalte e purpurina com soda, passando depois um banho de vinagre para impedir o mau efeito da soda na nova folhagem a ouro. Disse-me que iria restaurar o altar, dando a impressão de um altar antigo bem conservado, permanecendo no mosteiro por quarenta dias, o tempo necessário para o trabalho.

Todo o material e mão de obra custou naquele tempo a importância de Cr\$2.500,00 paga por São Paulo.

Para não ficar incompleto tenho de acrescentar que as antigas telhas da igreja tinham cumprido sua missão, fazendo chover pelos vários lugares; foram trocadas por telhas vogategues, com a importância recebida de São Paulo para material e mão de obra.

O piso atual é o terceiro. Quando foi retirado o primeiro de madeira, foram encontrados ossos, recobertos pelo segundo e terceiro piso.

Suspendo o que foi escrito até que surjam notícias de maior interesse.

Jundiaí, 14 de março de 1995.

D. Domingos de Silos Lomenso, O.S.B.

“Largo de São Bento” é a secular denominação da praça pública frontal ao também secular Mosteiro de São Bento (fundado em 1668), denominação que se perdeu nos trâmites oficiais locais e que ora, mediante este projeto de lei, se busca restaurar. Com efeito, a providência impõe-se a bem da recuperação de uma cara tradição local, (análoga por sinal, noutras cidades, como São Paulo e Sorocaba defendida há décadas nos escritos do mosteiro, lembrada pela comunidade católica e, de resto, respeitada, ainda no século XIX, pela Própria Câmara Municipal, cabendo lembrar também a referência ao Largo de São Bento constante numa planta muito antiga adaptada por Geraldo Tomanik, de acordo com documentos locais do século XVII, compilados por Mario Mazzuia.

A atual denominação da praça – “Tibúrcio Estevam Siqueira” originada na Lei 7 de 5 de maio de 1948 – seria, com a providência aqui prevista, transferida para a praça situada atrás do Mosteiro, aprazível espaço público onde sem deméritos quaisquer continuaria a honrar a memória do ilustre jornalista e ex-vereador.

Quanto à identificação atual dessa praça (Praça Expedicionários, conforme o decreto 2.652/73) convém aboli-la para eliminar a duplicidade advinda da Lei 676 de março de 1959 que conferiu mesma identificação à antiga Avenida Três da Villa São Paulo.

Diante de tais razões, permaneço confiante no superior e favorável juízo dos nobres pares.

Ass. Antonio Carlos Pereira Neto
(vereador Doca)

Foi a meu pedido que o supracitado vereador deu início ao trabalho de voltar o anterior nome de Largo de São Bento à praça em frente da Igreja de São Bento.

A Câmara Municipal de Jundiaí no dia 25 de agosto de 1993 na sala de sessões fez o seguinte projeto de Lei nº 6. 036: Redenomina a praça Tibúrcio de Siqueira de Largo de São Bento e a Praça Expedicionários de Praça Tibúrcio de Siqueira.

Artigo. 1º A Praça Tibúrcio Estevam de Siqueira é redenominada de Largo de São Bento.

Artigo. 2º A Praça Expedicionários é redenominada de Praça Tibúrcio Estevam de Siqueira.

Art. 3. Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação.

Ass. Antonio Carlos Pereira Neto
Vereador Doca

Tal projeto de Lei com o protocolo Geral 14627 foi aprovado em 9 de novembro de 1993.

No dia 7 de dezembro de 1993, no processo nº 23.805-0/93 aparece a Lei nº 4.272 de 03 de dezembro de 1993: Redenomina a Praça Tibúrcio Estevam de Siqueira de Largo de Bento e a Praça Expedicionários de Praça Tibúrcio Estevam de Siqueira.

O Prefeito Municipal de Jundiaí, Estado de São Paulo, de acordo com o que decretou a Câmara Municipal em Sessão Ordinária, realizada no dia 09 de novembro de 1993 promulga a seguinte Lei:

Art. 1º - A Praça Tibúrcio Estevam de Siqueira é redenominada de Largo de São Bento.

Art. 2º - A Praça Expedicionários é redenominada de Praça Tibúrcio Estevam de Siqueira.

Art. 3º - Esta lei entrará em vigor na data de sua publicação.

André Benassi

Prefeito Municipal

Publicada e registrada na Secretaria Municipal de Negócios Jurídicos da Prefeitura do Município de Jundiaí, aos três dias do mês de dezembro de mil novecentos e noventa e três.

Ass. Maria Aparecida Rodrigues Mazzola

Secretária Municipal de Negócios Jurídicos.

D. Domingos.